EN PALABRAS DEL BUDDHA

Una antología de Discursos del canon pali

Edición y presentación a cargo de
Bhikkhu Bodhi

Prólogo del Dalai Lama

Edición española de
Abraham Vélez de Cea
Aleix Ruiz Falqués
Ricardo Guerrero Diáñez

Kairós

En palabras del Buddha

Una antología de Discursos del canon pali

Edición y presentación a cargo de Bhikkhu Bodhi

Prólogo del Dalai Lama

Edición española de Abraham Vélez de Cea,
Aleix Ruiz Falqués y Ricardo Guerrero Diáñez

editorial Kairós

Título original: In The Buddha's Words. *Originally published by Wisdom Publications, Inc.*

© 2005 Bhikkhu Bodhi
All rights reserved

© de la edición en castellano:
2019 by Editorial Kairós, S.A.
www.editorialkairos.com

© de la traducción española:
Abraham Vélez de Cea, Aleix Ruiz Falqués y Ricardo Guerrero Diáñez

Composición: Pablo Barrio
Diseño cubierta: Katrien Van Steen
Revisión: Amelia Padilla

Primera edición en papel: Marzo 2019
Primera edición en digital: Octubre 2020

ISBN papel: 978-84-9988-670-1
ISBN epub: 978-84-9988-829-3
ISBN kindle: 978-84-9988-830-9

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, **www.cedro.org**) si necesita algún fragmento de esta obra.

SUMARIO

Prólogo
Prólogo a la edición española
Dedicatoria
Prefacio
Lista de abreviaturas
Guía de pronunciación del pali
Lista detallada de contenidos
Introducción general

I. La condición humana
II. El portador de luz
III. Acercarse al *Dhamma*
IV. La felicidad visible en esta vida
V. El camino a un renacimiento afortunado
VI. Ampliar la propia perspectiva del mundo
VII. El camino a la liberación
VIII. El dominio de la mente
IX. El resplandor de la sabiduría
X. Los planos de realización

Notas
Tabla de fuentes
Glosario
Bibliografía
Sobre el autor

Apéndice
Notas del traductor

PRÓLOGO

Han pasado más de 2.500 años desde que nuestro buen maestro, el Buddha Śākyamuni, enseñara en la India. Ofreció consejo a todos aquellos que quisieron hacerle caso, invitándoles a escuchar, reflexionar y examinar de forma crítica lo que él tenía que decir. Se dirigió a diferentes individuos y grupos de personas a lo largo de un periodo de más de 40 años.

Después de la muerte del Buddha, lo que él había dicho quedó recogido y preservado según la tradición oral. Aquellos que oyeron las enseñanzas se reunirían periódicamente con otros para llevar a cabo recitaciones en común de lo que habían oído y memorizado. A su debido tiempo, estas recitaciones de memoria se transcribieron, estableciendo las bases de toda la posterior literatura buddhista. El Canon Pali es uno de los primeros de estos registros escritos y la única versión completa original que ha sobrevivido intacta. Dentro del Canon Pali, los textos conocidos como *Nikāya*s tienen el valor especial de ser una colección unitaria coherente de las enseñanzas del Buddha en sus propias palabras. Estas enseñanzas cubren un amplio espectro de temas; tratan no sólo de la renuncia y la liberación, sino también de las relaciones correctas entre maridos y mujeres, de la protección de la unidad familiar y de la forma en que deberían ser gobernados los países. Explican el camino del desarrollo espiritual –desde la generosidad y la ética, pasando por el entrenamiento de la mente y la realización de la sabiduría, todo el camino hasta el logro de la liberación–.

Las enseñanzas de los *Nikāyas* recogidos aquí proporcionan una visión fascinante de cómo se estudiaron las enseñanzas del Buddha, cómo fueron conservadas y comprendidas en los primeros días del desarrollo del Buddhismo. Los lectores modernos los encontrarán especialmente valiosos por su capacidad de revitalizar y aclarar la comprensión de muchas doctrinas buddhistas fundamentales. El mensaje esencial del Buddha sobre la compasión, la responsabilidad ética, la tranquilidad mental y el discernimiento es claramente tan relevante hoy como lo fue hace más de 25 siglos.

Aunque el Buddhismo se extendió y echó raíces en muchos lugares de Asia, evolucionando en tradiciones diversas según el momento y el lugar, la distancia y las diferencias idiomáticas limitaron los intercambios entre los buddhistas en el pasado. Uno de los resultados que yo más aprecio de las mejoras modernas en el transporte y las comunicaciones es el enorme aumento de oportunidades que tienen ahora los interesados en el Buddhismo para familiarizarse con la gama completa de la enseñanza y la práctica buddhistas. Lo que encuentro especialmente estimulante de este libro es que muestra de una forma muy clara cuánto de fundamental tienen en común todas las escuelas del Buddhismo. Felicito al Bhikkhu Bodhi por este cuidadoso trabajo de compilación y traducción. Ofrezco mis oraciones para que los lectores puedan encontrar aquí el consejo –y la inspiración para ponerlo en práctica– que les permita desarrollar paz interior, que considero esencial para la creación de un mundo más feliz y en paz.

VENERABLE TENZIN GYATSO, decimocuarto Dalái Lama
10 de mayo de 2005

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Todos los buddhistas, estudiosos, practicantes, curiosos o simpatizantes del Buddhismo en el ámbito de habla hispana hemos podido comprobar con satisfacción cómo a lo largo de los últimos años, y junto al interés creciente por el Buddhismo en nuestros países, se han publicado excelentes libros en español de y sobre esta filosofía religiosa. Sin embargo, y quizás debido a la falta de tradición de estudios buddhistas y de filosofía oriental en general en la universidad española, también vemos con preocupación la proliferación de publicaciones de baja calidad, malas traducciones de otras traducciones, textos divulgativos con poco o ningún rigor histórico o científico y el uso cada vez más aceptado de cierta terminología carente de base en la literatura canónica que, poco a poco y lamentablemente, van haciéndose un sitio en la literatura buddhista en español.

El libro que ahora presentamos, y en el que hemos trabajado durante los cuatro últimos años, era una excelente oportunidad para llevar a cabo una revisión de esa terminología y dirigir nuestra mirada a las fuentes canónicas en lengua pali. El texto es la antología más completa que existe en la actualidad de textos del Buddhismo primigenio, y su compilador, el venerable Bhikkhu Bodhi, es sin duda el referente más importante en la investigación, el estudio y la traducción de la literatura canónica del Buddhismo *Theravāda*, a la que ha dedicado toda su vida. Su trabajo ha posibilitado el conocimiento y el estudio del *Dhamma* del Buddha

en el mundo occidental a partir de sus obras en inglés.

Desde los orígenes de este proyecto, mantuvimos el claro compromiso de ofrecer al lector en español una versión fidedigna del texto del libro, y para eso íbamos a ir más allá de una mera traducción del inglés. El valor añadido de este trabajo es la traducción directa al español desde el pali de los *suttas* contenidos en la antología. Para ello, hemos realizado un análisis exhaustivo de la terminología utilizada tradicionalmente, asumiendo muchos términos –como los utilizados por Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea en su traducción del *Majjhima Nikāya* de 1999–, introduciendo otros nuevos y desechando definitivamente algunos otros, producto de interpretaciones o traducciones bastante cuestionables. Han sido muchas horas de trabajo y debate, profundizando en el sentido final de algunos párrafos y dirimiendo entre muchas posibilidades el término español que mejor correspondía al significado de cada palabra clave; para ello, aparte de nuestra propia investigación, contamos desde el principio con el apoyo entusiasta de Bhikkhu Bodhi y su orientación cada vez que fue necesaria.

El resultado es un texto equilibrado y coherente en el que ha primado la claridad expositiva de la doctrina sobre los aspectos formales o idiomáticos. En todo momento, hemos tenido cuidado de no perdernos en los vericuetos de la labor de traducción, teniendo siempre presente el objetivo último: el de ofrecer un texto fiel al original y útil para el lector, claro, sin trivializar la profundidad inherente al pensamiento del Buddha, pero sin caer en academicismos o abstracciones estériles.

La experiencia ha sido muy satisfactoria para los tres. Cada uno de nosotros se ha encargado de una parte fundamental del trabajo, pero el resultado es más que la suma de las tres aportaciones. Las distintas perspectivas: filológica, histórica, filosófica, religiosa, textual, discursiva… se han enriquecido mutuamente y la

interacción ha sido constante, sin departamentos estancos. El rigor y la dedicación han sido los ejes del trabajo, y el afán de colaboración y la amistad, la garantía de llevar finalmente este proyecto a buen puerto y de emprender otros trabajos conjuntos en el futuro. Ahora, expresamos la gran satisfacción de poder ofrecer a los lectores en español esta importante obra para la difusión del *Dhamma*, esperando que la disfruten tanto como hemos hecho nosotros.

ABRAHAM VÉLEZ DE CEA
ALEIX RUIZ FALQUÉS
RICARDO GUERRERO DIÁÑEZ

Abraham Vélez de Cea (Zaragoza, 1967). Licenciado en Filosofía por la Universidad de Navarra, máster en Ciencias de las Religiones por la Universidad de Comillas y doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre la doctrina del no-yo en los *suttas* pali dirigida por Raimon Panikkar. Ha publicado en *Philosophy East & West*, *Sophia*, *Journal of Buddhist Ethics*, *Journal of Interreligious Studies*, *Buddhist-Christian Studies*, *Buddhist Studies Review, Journal of the International Association of Buddhist Studies*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Autor de *The Buddha and Religious Diversity* (Routledge, 2013). Actualmente es catedrático de Filosofía Oriental en la Eastern Kentucky University (EE.UU.) donde imparte cursos sobre Buddhismo, filosofía/teología comparadas y religiones del mundo.

Aleix Ruiz Falqués (Barcelona, 1982). Licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Barcelona, máster en Sánscrito por la University of Pune (India), doctor en Lengua y Literatura pali por la University of Cambridge (Reino Unido) con una tesis sobre los gramáticos buddhistas en pali en la Birmania medieval. Se dedica a la investigación filológica, la traducción y la docencia. Su campo de

especialización académica es la escolástica buddhista de la tradición *Theravāda*. Actualmente es profesor de Lengua pali en la Shan State Buddhist University, Myanmar.

Ricardo Guerrero Diáñez (Tetuán, Marrruecos, 1964). Licenciado en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid, diplomado en Ciencias Económicas y Empresariales por la Universitat Oberta de Catalunya, experto en escritura creativa para medios por la New School University (EE.UU.). Es presidente y fundador de la Asociación Hispana de Buddhismo (España). Editor y traductor de Ven. Bhikkhu Bodhi, Ven. Dr. Dhammasami, Ven. Ñāṇaponika Mahathera y Ven. Narada Thera, entre otros. Comisionado por la Mahachulalongkornrajavidyalaya University (Tailandia) para la traducción al español del *Buddhist Common Text*, lo que constituye su ocupación actual.

Amadeo Solé-Leris, *in memoriam*

PREFACIO

Los discursos del Buddha preservados en el Canon Pali se llaman *sutta*s, el equivalente en lengua pali de la palabra en sánscrito *sūtra*s. Aunque el Canon Pali pertenece a una escuela buddhista en particular –la *Theravāda*, o Escuela de los Antiguos Maestros[*] –, los *sutta*s no son en modo alguno textos exclusivamente *Theravāda*. Provienen del periodo más antiguo de la historia de la literatura buddhista, un periodo que duró aproximadamente 100 años tras la muerte del Buddha, antes de que la comunidad buddhista se dividiera en escuelas diferentes. Los *sutta*s pali tienen sus equivalentes en otras escuelas buddhistas tempranas ahora extintas, textos algunas veces extraordinariamente similares a la versión pali, que difieren principalmente en ajustes y arreglos, pero no en cuestiones de doctrina. Los *sutta*s, junto con sus equivalentes, constituyen así los registros más antiguos de los que disponemos de las enseñanzas del Buddha; suponen lo más cercano de lo que podemos llegar a estar de lo que el mismo Buddha Gotama histórico enseñó en realidad. Las enseñanzas que se desprenden de ellos han supuesto la fuente original, primigenia, de todas las transmisiones evolucionadas de la doctrina y práctica buddhistas a través de los siglos. Por esta razón, constituyen el patrimonio común de toda la tradición buddhista, y los buddhistas de todas las escuelas que quieran entender la raíz primaria del Buddhismo deberían hacer del estudio riguroso de ellos una prioridad.

En el Canon Pali, los discursos del Buddha están preservados en

colecciones llamadas *Nikāyas*. En los últimos 20 años, se han publicado traducciones recientes de los cuatro *Nikāyas* principales, presentadas en ediciones atractivas y asequibles. Wisdom Publications fue pionero en este proceso cuando, en 1987, publicó la traducción de Maurice Walshe del *Dīgha Nikāya*, Los discursos largos del Buddha. Wisdom dio continuidad a este precedente publicando en 1995 mi versión editada y revisada de la traducción manuscrita del Bhikkhu Ñaṇamoli del *Majjhima Nikāya*, Los discursos medianos del Buddha, seguida en 2000 por mi nueva traducción del *Saṃyutta Nikāya*, Los discursos agrupados temáticamente del Buddha. En 1999, bajo la impronta de The Sacred Litterature Trust Series, Altamira Press publicó una antología de *suttas* del *Aṅguttara Nikāya*, traducida por el último Nyanaponika Thera y yo mismo, titulada Los discursos numéricos del Buddha. En estos momentos, estoy trabajando en una nueva traducción de la totalidad del *Aṅguttara Nikāya*, para la serie Teachings of the Buddha de Wisdom Publications.

Para mi satisfacción, muchos de los que han leído estos amplios trabajos me han dicho que, para ellos, las traducciones habían dado vida a los *suttas*. Sin embargo, otros que buscaban sinceramente meterse en las profundidades del mar de los *Nikāyas* me dijeron otra cosa. Dijeron que, si bien el lenguaje de las traducciones les había hecho los *suttas* mucho más accesibles que en traducciones anteriores, todavía seguían tratando de encontrar un punto de vista desde el cual ver la estructura general de los *suttas*, un marco en el que encajaran entre sí. Los mismos *Nikāyas* no ofrecen mucha ayuda en este sentido pues su disposición –a excepción del *Saṃyutta Nikāya*, que tiene una estructura temática– parece casi dejada al azar.

En una serie de conferencias aún en curso que empecé a dar en el Monasterio Bodhi en New Jersey en enero de 2003, ideé un esquema de mi propia cosecha para organizar el contenido del

Majjhima Nikāya. Este esquema despliega poco a poco el mensaje del Buddha, desde lo más sencillo a lo más difícil, de lo elemental a lo profundo. Tras reflexionar sobre ello, vi que este esquema podía aplicarse no sólo al *Majjhima Nikāya*, sino a los cuatro *Nikāya*s en su conjunto. El presente libro organiza los *sutta*s seleccionados de los cuatro *Nikāya*s en esta estructura temática y progresiva.

Este libro está destinado a dos tipos de lectores. El primero es el de aquellos aún no familiarizados con los discursos del Buddha y que sienten la necesidad de una introducción sistematizada. Para tales lectores, cualquiera de los *Nikāya*s podría aparecer necesariamente opaco. Los cuatro, vistos en su conjunto, pueden parecer como una selva –enmarañada y desconcertante, llena de fieras desconocidas– o como el gran océano –vasto, tumultuoso y amenazador–. Espero que este libro sirva de mapa para ayudarles a ponerse en marcha en medio de la selva de *sutta*s o de recio navío que les lleve a través del océano del *Dhamma*.

El segundo tipo de lectores al que se dirige este libro es el de aquellos ya familiarizados con los *sutta*s, que todavía no pueden ver cómo encajan juntos en un todo inteligible. Para tales lectores, los *sutta*s individuales pueden ser comprensibles en sí mismos, pero los textos en su totalidad aparecen como piezas de un rompecabezas desperdigadas sobre la mesa. Una vez comprendido el esquema de este libro, se debería obtener una idea clara de la arquitectura de la enseñanza. Entonces, mediante una pequeña reflexión, uno debería poder determinar el lugar que ocupa cualquier *sutta* en el edificio del *Dhamma*, esté o no incluido en esta antología.

Esta antología, o cualquier otra colección de *sutta*s, no es sustitutiva de los *Nikāya*s mismos. Mi esperanza es doble, referida a los dos tipos de lectores para los cuales se ha diseñado este libro: 1) que los recién llegados a la literatura buddhista temprana encuentren que este volumen despierta su apetito a querer más y les anime a dar el paso hacia los *Nikāya*s completos, y 2) que los

lectores experimentados de los *Nikāyas* terminen el libro con una mejor comprensión del material con el que ya están familiarizados.

Si esta antología tiene alguna otra intención, es la de transmitir la enorme amplitud y el alcance de la sabiduría del Buddha. Si bien el Buddhismo primigenio es descrito en ocasiones como una disciplina de la renuncia del mundo concebida para ascetas y contemplativos, los antiguos discursos del Canon Pali nos muestran claramente cómo la sabiduría y compasión del Buddha alcanzan las profundidades de la vida mundana, proporcionando a la gente corriente una guía para la conducta apropiada y el correcto entendimiento. Lejos de ser un credo para una élite monástica, el Buddhismo primigenio supuso la estrecha colaboración de los cabezas de familia y los monjes en la doble tarea de mantener las enseñanzas del Buddha y de ayudarse entre sí en sus esfuerzos por andar el camino de la extinción del sufrimiento. Para cumplir estas tareas de manera significativa, el *Dhamma* tuvo que proporcionarles una guía profunda e inagotable, inspiración, regocijo y consuelo. Nunca podrían haber hecho esto si no hubieran dirigido directamente sus fervientes esfuerzos a combinar las obligaciones sociales y familiares con una aspiración a lograr lo más alto.

Casi todos los textos incluidos en este libro han sido seleccionados de las publicaciones arriba mencionadas de los cuatro *Nikāyas*. Casi todos se han sometido a revisiones, normalmente pequeñas pero a veces importantes, de acuerdo al desarrollo de mi propia comprensión de los textos y la lengua pali. He traducido nuevamente un pequeño número de *suttas* del *Aṅguttara Nikāya* no incluidos en la antología ya mencionada. También he incluido un puñado de *suttas* del *Udāna* y el *Itivuttaka*, dos pequeños libros pertenecientes al quinto *Nikāya*, el *Khuddaka Nikāya*, la colección de textos pequeños o diversos. Me he basado para ello en la traducción de John D. Ireland, publicada por la Buddhist Publication Society en Sri Lanka, pero los he modificado libremente

para ajustarlos a la dicción y terminología que yo mismo prefiero. He dado preferencia a los *suttas* en prosa sobre aquellos en verso, al ser más directos y explícitos. Cuando un *sutta* concluye con unos versos, si simplemente reafirman la prosa precedente, en interés del ahorro de espacio, los he omitido.

Cada capítulo comienza con una introducción en la que explico los conceptos destacados del tema del capítulo e intento mostrar el modo en que los textos que he elegido ejemplifican el tema. Con el fin de aclarar las cuestiones que aparecen tanto en las introducciones como en los textos, he incluido notas a pie de página. A menudo, en ellas se recurre a los comentarios clásicos a los *Nikāyas* atribuidos al gran comentarista del sur de la India Ācariya Buddhagosa, que trabajó en Sri Lanka en el siglo v de nuestra era. En aras de la concisión, no he incluido tantas notas en este libro como en mis otras traducciones de los *Nikāyas*. Éstas, además, no son tan técnicas como aquellas de las traducciones completas.

A cada selección siguen las referencias a las fuentes. Las referencias a los textos del *Dīgha Nikāya* y el *Majjhima Nikāya* citan los números y nombres de los *suttas* (en pali); los textos de estas dos colecciones mantienen los números de párrafo usados en Los discursos largos del Buddha y en Los discursos medianos del Buddha, de modo que los lectores que deseen localizar estos pasajes en las traducciones completas puedan hacerlo fácilmente. Las referencias a los textos del *Saṃyutta Nikāya* citan números de *saṃyutta* y *sutta*; los textos del *Aṅguttara Nikāya* citan números de *nipāta* y *sutta* (los Uno y Dos también citan capítulos dentro del nipāta seguidos del número de *sutta*). Las referencias a los textos del *Udāna* citan número de nipāta y *sutta*; los textos del *Itivuttaka* citan simplemente el número de *sutta*. Todas las referencias van seguidas por el número de volumen y página en la edición estándar de estos trabajos de la Pali Text Society.

Agradezco a Timothy McNeill y David Kittelstrom de Wisdom Publications el instarme a persistir en este proyecto frente a largos periodos de abúlica salud. Sāmaṇera Anālayo y Bhikkhu Nyanasobhano leyeron y comentaron mis introducciones, y John Kelly revisó las pruebas de todo el libro. Los tres hicieron sugerencias útiles, por las que les estoy agradecido. John Kelly preparó también la tabla de fuentes de referencia que aparece al final del libro. Para terminar, agradezco a mis estudiantes de pali y de estudios del *Dhamma* en el Monasterio Bodhi su interés entusiasta en la enseñanza de los *Nikāyas*, que me inspiraron para compilar esta antología. Estoy especialmente agradecido al extraordinario fundador del monasterio, el venerable maestro Jen-Chun, por acoger en su monasterio a un monje de una tradición diferente y por su interés en tender puentes entre las transmisiones del norte y del sur de las primeras enseñanzas buddhistas.

BHIKKHU BODHI

LISTA DE ABREVIATURAS

AN
: Aṅguttara Nikāya

Be
: Edición birmana del Sexto Concilio (Chaṭṭha Saṅgāyana)

Ce
: Edición cingalesa Buddha Jayanti

DN
: Dīgha Nikāya

Ee
: Edición en alfabeto latino (PTS)

It
: Itivuttaka

MN
: Majjhima Nikāya

Mp
: Manorathapūraṅī (comentario al Aṅguttara Nikāya)

Ppn
: Path of Purification –Camino de la Purificación– (Traducción del Visuddhimagga)

Ps
: Papañcasūdani (comentario al Majjhima Nikāya)

Ps-pṭ
: Papañcasūdani-purāṅa-ṭīkā (subcomentario al Majjhima Nikāya)

Sct
: Sánscrito

SN
: Saṃyutta Nikāya

Spk
: Sāratthappakāsinī (comentario al Saṃyutta Nikāya)

Spk-pṭ
: Sāratthappakāsinī-purāṅa-ṭīkā (subcomentario al Saṃyutta Nikāya)

Sv
: Sumaṅgalavilāsini (comentario al Dīgha Nikāya)

Ud
: Udāna

Vibh
: Vibhaṅga

Vin
: Vinaya

Vism
: Visuddhimagga

Todas las referencias de páginas a textos en lengua pali corresponden a los números de página de las ediciones de la Pali Text Society.

GUÍA DE PRONUNCIACIÓN DEL PALI

El alfabeto pali

Vocales: a, ā, i, ī, u, ū, e, o

Consonantes:

Guturales
k, kh, g, gh, ṅ

Palatales
c, ch, j, jh, ñ

Cerebrales
ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṅ

Dentales
t, th, d, dh, n

Labiales
p, ph, b, bh, m

Otras
y, r, ḷ, l, v, s, h, ṃ

Pronunciación:

a con la boca un poco más cerrada que en la «a» española (como la u de *but* en inglés).

ā es la vocal anterior con el doble de duración.

i como la «i» española, pero un poco más corta (como *it* en inglés). Marcadamente palatal.

ī es la vocal anterior con el doble de duración (como *eat* en

inglés).

u como la «u» española, pero un poco más corta (como *put* en inglés). Marcadamente labial.

ū es la vocal anterior, con el doble de duración (como *boot* en inglés).

e como una «e» española

o como una «o» española

De las vocales, *e* y *o* son de duración larga cuando anteceden a una vocal simple y de duración corta antes de consonantes dobles. Entre las consonantes, *g* se pronuncia siempre como ga/go/gu, incluso en el caso de ge/gi; *c* se pronuncia como la «ch» española y *ñ* es idéntica a la española. Las cerebrales o retroflejas se pronuncian con la lengua enroscada un poco hacia atrás, contra el velo del paladar; las dentales, con la lengua contra la parte posterior de los dientes. Las aspiradas –*kh, gh, ch, jh,* ṭ*h,* ḍ*h, th, dh, ph, bh*– son consonantes simples pronunciadas con una leve espiración antes de la vocal. Las consonantes dobles se pronuncian siempre separadamente. La consonante nasal pura ṃ se pronuncia «ng». El acento recae sobre una vocal larga –*ā, ī, ū*–, una consonante doble, o sobre ṃ; en el resto de casos, una *o* y una *e* siempre llevan acento. La *h* se pronuncia como una «j» suave, como en «home» en inglés. La *j* se pronuncia como la «y» en «yo» o como en «joy» en inglés.

LISTA DETALLADA DE CONTENIDOS

I. LA CONDICIÓN HUMANA

Introducción

1. Vejez, enfermedad y muerte

(1) La vejez y la muerte (SN 3:3)

(2) El símil de la montaña (SN 3:25)

(3) Los mensajeros divinos (de AN 3:35)

2. Las tribulaciones de una vida irreflexiva

(1) La flecha de la sensación dolorosa (SN 36:6)

(2) Las vicisitudes de la vida (AN 8:6)

(3) Inquietud debida al carácter transitorio de las cosas (SN 22:7)

3. Un mundo en conflicto

(1) El origen del conflicto (AN 2: iv, 6, ab.)

(2) ¿Por qué los seres viven con odio? (de DN 21)

(3) La negra cadena de la causalidad (de DN 15)

(4) Las raíces de la violencia y la opresión (de AN 3:69)

4. Sin un principio discernible

(1) Hierba y madera (SN: 15:1)

(2) Bolas de arcilla (SN 15:2)

(3) La montaña (SN 15:5)

(4) El río Ganges (SN 15:8)

(5) El perro con la correa (SN 22:99)

II. EL PORTADOR DE LUZ

Introducción

1. Una persona (AN 1: xiii, 1, 5, 6)
2. La concepción y el nacimiento del Buddha (MN 123, ab.)
3. La búsqueda de la iluminación
(1) Buscando el Estado supremo de la paz sublime (de MN 26)
(2) La Realización de los tres conocimientos verdaderos (de MN 36)
(3) La ciudad antigua (SN 12:65)
4. La decisión de enseñar (de MN 26)
5. El primer discurso (SN 56:11)

III. ACERCARSE AL *DHAMMA*
Introducción
1. Una doctrina que no es secreta (AN 3:129)
2. Sin dogma, sin fe ciega (AN 3:65)
3. El origen y cesación del sufrimiento son visibles (SN 42:11)
4. Investigar al propio maestro (MN 47)
5. Pasos hacia la comprensión de la verdad (de MN 95)

IV. LA FELICIDAD VISIBLE EN ESTA VIDA
Introducción
1. Mantener el *Dhamma* en la sociedad
(1) El Rey del *Dhamma* (AN 3:14)
(2) Venerar los seis puntos cardinales (de DN 31)
2. La familia
(1) Padres e hijos
(a) Respeto a los padres (AN 4:63)
(b) Pagar la deuda contraída con los padres (AN 2: iv, 2)
(2) Maridos y mujeres
(a) Diferentes clases de matrimonio (AN 4:53)
(b) Cómo estar unidos en vidas futuras (AN 4:55)
(c) Siete tipos de esposa (AN 7:59)

3. Bienestar presente, bienestar futuro (AN 8:54)

4. Rectos medios de vida

(1) Evitar unos medios de vida incorrectos (AN 5:117)

(2) El uso apropiado de la riqueza (AN 4:61)

(3) La felicidad de un cabeza de familia (AN 4:62)

5. La mujer de la casa (AN 8:49)

6. La comunidad

(1) Las seis raíces de las disputas (de MN 104)

(2) Los seis principios de la cordialidad (de MN 104)

(3) La pureza pertenece a las cuatro castas (MN 93, ab.)

(4) Los siete principios de la estabilidad social (de DN 16)

(5) El monarca que hace girar la rueda (de DN 26)

(6) Traer la tranquilidad al país (de DN 5)

V. EL CAMINO A UN RENACIMIENTO AFORTUNADO

Introducción

1. La ley del *kamma* (acción)

(1) Cuatro tipos de acción (AN 4:232)

(2) ¿Por qué a los seres les va como les va después de la muerte? (MN 41)

(3) El *kamma* (la acción) y sus frutos (MN 135)

2. Acciones buenas: la clave para la buena fortuna

(1) Acciones buenas (It 22)

(2) Tres fundamentos de la acción buena (AN 8:36)

(3) Los mejores tipos de sosiego (AN 4:34)

3. Dar

(1) Si la gente supiera el resultado de dar (It 26)

(2) Razones para dar (AN 8:33)

(3) La dación de la comida (AN 4:57)

(4) La forma de dar de una buena persona (AN 5:148)

(5) En dependencia mutua (It 107)

(6) Renacer a causa del dar (AN 8:35)

4. La disciplina moral
(1) Los cinco preceptos (AN 8:39)
(2) Observar el día de luna llena (*uposatha*) (AN 8:41)
5. Meditación
(1) El cultivo del amor-benevolente (It 27)
(2) Las cuatro moradas divinas (de MN 99)
(3) La visión lo supera todo (AN 9:20, ab.)

VI. AMPLIAR LA PROPIA PERSPECTIVA DEL MUNDO
Introducción
1. Cuatro cosas maravillosas (AN 4:128)
2. Disfrute, peligro y salida
(1) Antes de mi iluminación (AN 3:101 §§1-2)
(2) Me puse a buscar (AN 3:101 §§3)
(3) Si no hubiera disfrute (AN 3:102)
3. Evaluar debidamente los objetos del apego (MN 13)
4. Los peligros de los placeres sensuales
(1) Romper con todos los asuntos (de MN 54)
(2) El ardor de los placeres sensuales (de MN 75)
5. La vida es corta y fugaz (AN 7:70)
6. Cuatro epítomes del *Dhamma* (de MN 82)
7. El peligro de los puntos de vista
(1) Miscelánea sobre puntos de vista erróneos (AN 1: xvii, 1, 3, 7, 9)
(2) Los ciegos y el elefante (Ud 6:4)
(3) Atrapados por dos tipos de puntos de vista (It 49)
8. De los reinos divinos a los infernales (AN 4:125)
9. Los peligros del *saṃsāra*
(1) El torrente de lágrimas (SN 15:3)
(2) Los ríos de sangre (SN 15:13)

VII. EL CAMINO A LA LIBERACIÓN
Introducción

1. ¿Por qué se entra en el camino?

(1) La flecha del nacimiento, el envejecimiento y la muerte (MN 63)

(2) La médula de la vida espiritual (MN 29)

(3) El desvanecimiento del apego (SN 45:41-48, comb.)

2. Análisis del Óctuple Sendero (SN 45:8)

3. La buena amistad (SN 45:2)

4. El entrenamiento gradual (MN 27)

5. Los estadios superiores del entrenamiento con símiles (de MN 39)

VIII. EL DOMINIO DE LA MENTE

Introducción

1. La mente es la clave (AN 1: iii, 1, 2, 3, 4, 9, 10)

2. Desarrollar un par de habilidades

(1) Serenidad y visión cabal (AN 2: iii, 10)

(2) Cuatro caminos hacia el estado de *Arahant* (AN 4:170)

(3) Cuatro tipos de persona (AN 4:94)

3. Los impedimentos al desarrollo mental (SN 46:55, ab.)

4. El refinamiento de la mente (AN 3:100 §§1-10)

5. Despejar los pensamientos que distraen (MN 20)

6. La mente del amor-benevolente (de MN 21)

7. Las seis rememoraciones (AN 6:10)

8. Los cuatro fundamentos de la atención (MN 10)

9. Atención en la respiración (SN 54-13)

10. Alcanzar la maestría (SN 28:1-9, comb.)

IX. EL RESPLANDOR DE LA SABIDURÍA

Introducción

1. Imágenes de la sabiduría

(1) La sabiduría como luz (AN 4:143)

(2) La sabiduría como cuchillo (de MN 146)

2. Las condiciones para la sabiduría (AN 8:2, ab.)

3. Discurso sobre la recta visión (MN 9)

4. El alcance de la sabiduría

(1) Por medio de los cinco agregados

(a) Los ciclos de los agregados (SN 22:56)

(b) Una exposición concisa de los agregados (SN 22:82 = MN 109, ab.)

(c) La característica del no-yo (SN 22:59)

(d) Impermanencia, sufrimiento, no-yo (SN 22:45)

(e) Un montón de espuma (SN 22:95)

(2) Mediante las seis bases sensoriales

(a) Comprensión plena (SN 35:26)

(b) Ardiendo (SN 35:29)

(c) Adecuado para realizar el *Nibbāna* (SN 35:147-49, comb.)

(d) El mundo está vacío (SN 35:85)

(e) La consciencia no es un yo (SN 35:234)

(3) Mediante los Elementos

(a) Los dieciocho elementos (SN 14:1)

(b) Los cuatro elementos (SN 14:37-39, comb.)

(c) Los seis elementos (de MN 140)

(4) Mediante la originación en dependencia

(a) ¿Qué es la originación en dependencia? (SN 12:1)

(b) La persistencia del *Dhamma* (SN 12:20)

(c) Cuarenta y cuatro objetos de conocimiento (SN 12:33)

(d) La enseñanza por el camino medio (SN 12:15)

(e) La continuidad de la consciencia (SN 12:38)

(f) El origen y el final del mundo (SN 12:44)

(5) Por medio de las Cuatro Nobles Verdades

(a) Las verdades de todos los buddhas (SN 56:24)

(b) Estas Cuatro Nobles Verdades son reales (SN 56:20)

(c) Un puñado de hojas (SN 56:31)

(d) Por no comprender (SN 56:21)
(e) El precipicio (SN 56:42)
(f) Haber discernido (SN 56:32)
(g) La destrucción de las corrupciones (SN 56:25)

5. La meta de la sabiduría

(1) ¿Qué es el *Nibbāna*? (SN 38:1)
(2) Treinta y tres sinónimos de *Nibbāna* (SN 43:1-44, comb.)
(3) Existe esa base (Ud 8:1)
(4) Lo no nacido (Ud 8:3)
(5) Los dos elementos del *Nibbāna* (It 44)
(6) El fuego y el océano (de MN 72)

X. LOS PLANOS DE REALIZACIÓN

Introducción

1. Un campo de cultivo para acciones buenas en el mundo

(1) Ocho personas dignas de ofrenda (AN 8:59)
(2) Diferenciación por facultades (SN 48:18)
(3) En la rueda del *Dhamma* que está bien expuesto (de MN 22)
(4) La compleción de la enseñanza (de MN 73)
(5) Siete tipos de persona noble (de MN 70)

2. La entrada en la corriente

(1) Los cuatro factores que conducen a la entrada en la corriente (SN 55:5)
(2) Entrar en el camino inexorable hacia la rectitud (SN 25:1)
(3) Llegar al discernimiento del *Dhamma* (SN 13:1)
(4) Las cuatro cualidades del que entra en la corriente (SN 55:2)
(5) Mejor que reinar con soberanía sobre la Tierra (SN 55:1)

3. No regresar

(1) Abandonar las cinco ataduras inferiores (de MN 64)
(2) Cuatro tipos de persona (AN 4:169)

(3) Las seis características del conocimiento verdadero (SN 55:3)

(4) Cuatro formas de no regresar (SN 46:3)

4. El *Arahant*

(1) Eliminar la tendencia latente a la presunción «yo soy» (SN 22:89)

(2) El aprendiz y el *Arahant* (SN 48:53)

(3) Un monje que ha levantado la barrera (de MN 22)

(4) Nueve cosas que un *Arahant* no puede hacer (de AN 9:7)

(5) Una mente imperturbable (de AN 9:26)

(6) Los diez poderes de un monje *Arahant* (AN 10:90)

(7) El sabio en paz (de MN 140)

(8) Ciertamente son felices los *Arahants* (de SN 22:76)

5. El *Tathāgata*

(1) El Buddha y el *Arahant* (SN 22:58)

(2) Por el bien de muchos (It 84)

(3) El rugido del león de Sāriputta (SN 47:12)

(4) Los poderes y los fundamentos de la confianza en sí mismo del *Tathāgata* (de MN 12)

(5) La fuente de una gran luz (SN 56:38)

(6) El hombre que desea nuestro bien (de MN 19)

(7) El león (SN 22:78)

(8) ¿Por qué se le llama el *Tathāgata*? (AN 4:23 = It 112)

INTRODUCCIÓN GENERAL

DESCUBRIR LA ESTRUCTURA DE LA ENSEÑANZA

Aunque su enseñanza es altamente sistemática, no hay un sólo texto que se pueda atribuir al Buddha en el que él defina la arquitectura del *Dhamma*, el andamiaje sobre el que enmarcó sus expresiones concretas de la doctrina. En el curso de su largo ministerio, el Buddha enseñó de diferentes formas según lo determinado por la ocasión y las circunstancias. A veces, enunciaba principios invariables que se sitúan en el corazón de la enseñanza. A veces, adaptaba la enseñanza según las inclinaciones y aptitudes de las personas que acudían a él en busca de orientación. A veces, ajustaba su exposición para adaptarse a una situación que requiriera una respuesta particular. Pero, en todas las colecciones de textos que han llegado hasta nosotros como autorizada «Palabra del Buddha», no encontramos un sólo *sutta*, un sólo discurso, en el que el Buddha haya reunido todos los elementos de su enseñanza y les haya asignado su lugar apropiado dentro de algún sistema integral.

Mientras que, en una cultura escrita en la que el pensamiento sistemático tiene una alta valoración, la falta de un texto con una función unificadora podría ser vista como un defecto, en una cultura completamente oral –como era la cultura en la que el Buddha vivió–, la falta de una clave descriptiva para el *Dhamma* difícilmente sería considerada significativa. Dentro de esta cultura, ni maestro ni alumno pretenderían una integridad conceptual. El

maestro no tenía la intención de presentar un sistema completo de ideas; sus pupilos no aspiraban a aprender un sistema completo de ideas. El objetivo que los unía en el proceso de aprendizaje –el proceso de transmisión– era el de la formación práctica, la auto-transformación, la realización de la verdad y la firme liberación de la mente. Esto no significa, sin embargo, que la enseñanza se adaptara siempre oportunamente a la situación en cuestión. A veces, el Buddha presentaría visiones más panorámicas del *Dhamma* que unían muchos componentes del camino en una estructura diferenciada o de amplio rango. Pero, aunque hay varios discursos que muestran una perspectiva amplia, no llegan a abarcar todos los elementos del *Dhamma* en un esquema global.

El propósito del presente libro es desarrollar y ejemplificar tal esquema. Intento proporcionar aquí una imagen global de la enseñanza del Buddha que incorpore una variedad amplia de *sutta*s en una estructura orgánica. Esta estructura, espero, sacará a la luz el patrón subyacente a la formulación que del *Dhamma* hizo deliberadamente el Buddha y, así, podrá ofrecer al lector pautas para entender el Buddhismo primigenio* en su conjunto. He seleccionado los *sutta*s casi por completo de las cuatro colecciones principales o *Nikāya*s del Canon Pali, aunque también he incluido algunos textos del *Udāna* y el *Itivuttaka*, dos pequeños libros de la quinta colección, el *Khuddaka Nikāya*. Cada capítulo se inicia con su propia introducción, en la que explico los conceptos básicos del Buddhismo primigenio que el texto ejemplifica y muestro cómo se desarrollan en los textos.

Más adelante, en esta introducción, proporcionaré información sobre los antecedentes de los *Nikāya*s. Antes, sin embargo, quiero subrayar el esquema que he elaborado para organizar los *sutta*s. Aunque mi particular uso de este esquema pueda parecer original, no supone una auténtica innovación, sino que está basado en la triple distinción que hacen los Comentarios pali entre los tipos de

beneficio a los que conduce la práctica del *Dhamma*: 1) bienestar y felicidad visible en esta vida presente; 2) bienestar y felicidad que atañen a futuras vidas, y 3) el bien definitivo, el *Nibbāna* (sánscrito: *nirvāna*).

Los tres capítulos preliminares se han diseñado con el objetivo de encabezar a los que dan cuerpo a este triple esquema. El capítulo I es un estudio de la condición humana, al margen de la aparición de un Buddha en el mundo. Quizás ésta fuera la forma en que la vida humana aparecía ante el Bodhisatta –el futuro Buddha– mientras habitaba en el cielo de Tusita mirando a la Tierra, esperando la ocasión apropiada para descender y que tuviera lugar su nacimiento final. Observamos un mundo en que los seres humanos son empujados sin remedio hacia la vejez y la muerte; en el que dan vueltas según las circunstancias de modo que están oprimidos por el dolor corporal, se sienten abatidos por el fracaso y la desgracia, y se muestran ansiosos y temerosos por el cambio y el deterioro. Es un mundo en el que las personas aspiran a vivir en armonía, pero en el que sus emociones indómitas les obligan repetidamente, en contra de su mejor juicio, a partirse los cuernos en conflictos que escalan hasta convertirse en violencia y devastación a gran escala. Por último, desde una perspectiva más amplia, es un mundo en que los seres sintientes son arrastrados por su propia ignorancia y deseo, de una vida a la siguiente, vagando a ciegas a través del ciclo de renacimientos llamados *saṃsāra*.

El capítulo II narra el descenso del Buddha a este mundo. Él viene como «la persona» que aparece por compasión hacia el mundo, cuya presencia en el mundo es «la manifestación de una gran luz». Seguimos la historia de su concepción y nacimiento, de su renuncia y de la búsqueda de la iluminación, de su realización del *Dhamma* y de su decisión de enseñar. El capítulo termina con su primer discurso a los cinco monjes, sus primeros discípulos, en el Parque de los Ciervos cerca de Vārāṇasī.

El capítulo III pretende esbozar las características especiales de la enseñanza del Buddha y, de ahí, la actitud con la cual un potencial estudiante debería aproximarse a la enseñanza. Los textos nos dicen que el *Dhamma* no es una enseñanza secreta o esotérica, sino una que «brilla cuando se enseña abiertamente». No pide fe ciega en la autoridad de ciertas escrituras, en revelaciones divinas o dogmas infalibles, sino que invita a la investigación y apela a la experiencia personal como criterio fundamental para determinar su validez. La enseñanza se ocupa del surgimiento y la cesación del sufrimiento, que pueden observarse por propia experiencia. Ni siquiera presenta al Buddha como una autoridad incuestionable, sino que nos invita a examinarle para determinar si merece plenamente nuestra confianza. Por último, ofrece un procedimiento paso a paso mediante el cual podemos poner a prueba la enseñanza y, de esta manera, llegar a comprender la verdad definitiva por nosotros mismos.

Con el capítulo IV llegamos a los textos que tratan del primero de los tres tipos de beneficio que la enseñanza del Buddha pretende aportar. Se llama «la felicidad y bienestar visibles en esta vida» (*diṭṭha-dhamma-hitasukha*), la felicidad que resulta de seguir las normas éticas en las relaciones familiares, las propias del medio de vida y las actividades comunitarias. Aunque el Buddhismo primigenio se describe a menudo como una disciplina radical de renuncia dirigida a un objetivo trascendental, los *Nikāya*s revelan que el Buddha fue un maestro compasivo y pragmático; intentó promover un orden social en el que las personas pudieran vivir juntas en paz y armonía de acuerdo a unas pautas éticas. Este aspecto del Buddhismo primigenio se hace evidente en las enseñanzas del Buddha en relación con los deberes de los niños hacia sus padres, con las obligaciones mutuas de maridos y mujeres, con el correcto medio de vida, con los deberes de los gobernantes hacia los gobernados y con los principios de la armonía y el respeto

de la vida en común.

El segundo tipo de beneficio al que conduce la enseñanza del Buddha es el objeto del capítulo V, referido al bienestar y la felicidad que atañen a la vida futura (*samparāyika-hitasukha*). Se trata de la felicidad alcanzada al obtener un renacimiento afortunado y el éxito en futuras vidas mediante la acumulación de buenas acciones. La «acción buena» (*puñña*) se refiere al *kamma* (sánscrito: *karma*) beneficioso considerado en términos de su capacidad de producir resultados favorables dentro de la ronda de renacimientos. Empiezo este capítulo con una selección de textos sobre la enseñanza del *kamma* y el renacimiento. Esto nos lleva a textos generales entorno a la idea de acción buena, seguidos de una selección de ellos sobre los tres principales «fundamentos de la acción buena» reconocidos en los discursos del Buddha: dar –o generosidad– (*dāna*), disciplina moral (*sīla*) y meditación (*bhāvanā*). Dado que la meditación figura de forma preeminente en el tercer tipo de beneficio, el tipo de meditación destacado aquí como fundamento de la acción buena es el que produce con más abundancia los frutos propios de este mundo, las cuatro «moradas divinas» (*brahma-vihāra*), en particular el cultivo del amor-benevolente.

El capítulo VI es de transición y pretende preparar el camino al capítulo siguiente. Mientras demuestra que la práctica de la enseñanza conduce realmente a la felicidad y a la buena fortuna dentro de los límites de la vida mundana, y para llevar a las personas más allá de esos límites, el Buddha expone el peligro y la inutilidad de todas las existencias condicionadas. Demuestra los defectos de los placeres sensuales, las limitaciones de los éxitos materiales, la inevitabilidad de la muerte y la impermanencia de todas las esferas condicionadas de existencia. Para hacer surgir en sus discípulos la aspiración al bien definitivo, el *Nibbāna*, el Buddha enfatiza una y otra vez los peligros del *saṃsāra*. De esta forma, el

capítulo alcanza su punto culminante con dos impresionantes textos que tratan de la miseria del sometimiento al ciclo repetido de nacimiento y muerte.

Los siguientes cuatros capítulos están dedicados al tercer beneficio que la enseñanza del Buddha pretende aportar: el bien supremo (*paramattha*), el logro del *Nibbāna*. El primero de ellos, el capítulo VII, proporciona una visión general del camino de la liberación, que se aborda de forma analítica mediante la definición de los factores del Noble Óctuple Sendero y, de forma dinámica, mediante una explicación del entrenamiento del monje. Un largo *sutta* sobre el camino gradual examina el entrenamiento monástico desde la entrada del monje en la vida de renuncia hasta su logro de la calidad de *Arahant*, la meta final.

El capítulo VIII se centra en el control de la mente, haciendo hincapié en la formación monástica. Presento aquí textos que hablan de los impedimentos para el desarrollo mental, los medios para superar estos impedimentos, los diferentes métodos de meditación, y los estados que los discípulos alcanzan cuando superan los impedimentos y consiguen el control sobre la mente. En este capítulo primero, introduzco la distinción entre *samatha* y *vipassanā*, serenidad y visión cabal; la primera conduce a *samādhi* o concentración, y la segunda, a *paññā* o sabiduría. Los textos sobre introspección que incluyo, sin embargo, tratan sólo de los métodos para generarla, no de su contenido real.

El capítulo IX, titulado «El resplandor de la sabiduría», trata del contenido de la visión cabal. Para el Buddhismo primigenio, y en realidad para casi todas las escuelas del Buddhismo, la visión cabal o sabiduría es el principal instrumento de liberación. Así, en este capítulo, me centro en las enseñanzas del Buddha sobre temas tan cruciales para el desarrollo de la sabiduría como la recta visión, los cinco agregados, las seis bases de los sentidos, los dieciocho elementos, la originación en dependencia y las Cuatro Nobles

Verdades. Este capítulo concluye con una selección de textos sobre el *Nibbāna*, el objetivo definitivo de la sabiduría.

El objetivo final no se alcanza de forma súbita, sino pasando por una serie de etapas que transforman a una persona mundana en un *Arahant*, un liberado. Así pues, el capítulo X, «Los planos de realización», ofrece una selección de textos sobre las etapas principales a lo largo del camino. Presento en primer lugar la serie de etapas como una secuencia progresiva; después, vuelvo al punto de partida y examino tres hitos principales de esta progresión: la entrada en la corriente, la etapa de no retorno, y el estado de *Arahant*. Concluyo con una selección de *sutta*s sobre el Buddha, el principal de entre los *Arahants*, del que aquí se habla bajo el epíteto que él usó con más frecuencia al referirse a sí mismo, el *Tathāgata*.

LOS ORÍGENES DE LOS *NIKĀYAS*

Como dije antes, los textos a los que he recurrido para completar mi esquema han sido elegidos de entre los *Nikāyas*, la colección principal de *sutta*s del Canon Pali. Explicar el origen y la naturaleza de estas fuentes requiere de unas cuantas palabras.

El Buddha no escribió ninguna de sus enseñanzas, ni sus enseñanzas fueron registradas por escrito por sus discípulos. La cultura india en tiempos de la vida del Buddha era todavía predominantemente preliteraria.[1] El Buddha deambulaba de una ciudad a otra en la llanura del Ganges, instruyendo a sus monjes y monjas, dando sermones a los cabezas de familia que acudían en manada a oírle hablar, respondiendo las preguntas de los curiosos y entablando conversación con personas de todas las clases sociales. Los registros de las enseñanzas de que disponemos no vienen de su puño y letra o de transcripciones hechas por aquellos que oyeron de él sus enseñanzas, sino de concilios monásticos que tuvieron lugar

después de su *Parinibbāna* –su tránsito final al *Nibbāna*– con el propósito de preservar sus enseñanzas.

Es poco probable que las enseñanzas que derivan de estos concilios reproduzcan textualmente las palabras del Buddha. El Buddha debía de hablar espontáneamente y elaborar sus temas de innumerables formas como respuesta a las variadas necesidades de aquellos que buscaban su orientación. Preservar por transmisión oral un material tan vasto y diverso habría bordeado lo imposible. Para amoldar las enseñanzas a un formato susceptible de preservación, los monjes responsables de los textos habrían tenido que recopilarlos y editarlos para ajustarlos mejor para la escucha, la retención, la recitación, la memorización y la repetición –los cinco elementos principales en la transmisión oral–. Este proceso, que pudo haberse iniciado ya durante la vida del Buddha, habría dado lugar a un cierto grado de simplificación y estandarización del material por conservar.

Durante la vida del Buddha, los discursos se clasificaron en nueve categorías según el género literario: *sutta* (discursos en prosa), *geyya* (prosa y verso mezclados), *veyyākaraṇa* (respuestas a preguntas), *gāthā* (verso), *udāna* (afirmaciones inspiradas), *itivuttaka* (dichos memorables), *jātaka* (historias de nacimientos pasados), *abbhutadhamma* (cualidades maravillosas), y *vedalla* (doctrina).[2] En algún momento después de su muerte, este antiguo sistema de clasificación fue sustituido por un nuevo esquema que ordenaba los textos en amplias colecciones llamadas *Nikāya*s en la tradición buddhista *Theravāda*, *Āgama*s en las escuelas buddhistas del norte de la India.[3] No se sabe con certeza el momento exacto en que se impuso el esquema *Nikāya-Āgama*, pero una vez que apareció, casi reemplazó por completo al antiguo sistema.

El *Cullavagga*, uno de los libros del *Vinaya Piṭaka* pali, da cuenta de cómo fueron compilados los textos autorizados en el primer concilio buddhista, que tuvo lugar tres meses después del

Parinibbāna del Buddha. Según este informe, poco tiempo después de la muerte del Buddha, el anciano Mahākassapa, el cabeza de facto del *Saṅgha*, seleccionó a 500 monjes, todos ellos *Arahants* o liberados, para ocuparse de compilar una versión autorizada de las enseñanzas. El concilio tuvo lugar durante el retiro de lluvias en Rājagaha (el moderno Rajgir), la capital de Magadha, el entonces estado dominante de la India Media.[4] Mahākassapa pidió en primer lugar al venerable Upāli, el principal especialista en asuntos disciplinarios, que recitara el *Vinaya*. Sobre la base de esta recitación se recopiló el *Vinaya Piṭaka*, la Colección sobre la disciplina. Mahākassapa le pidió entonces al venerable Ānanda que recitara «el *Dhamma*», es decir, los discursos, y sobre la base de su recitación fue recopilado el *Sutta Piṭaka*, la Colección de los discursos.

El *Cullavagga* expone que cuando Ānanda recitó el *Sutta Piṭaka*, los *Nikāyas* tenían el mismo contenido que tienen hoy, con los *suttas* ordenados en la misma secuencia en la que aparecen hoy en el Canon Pali. Esta narración recoge sin duda la historia pasada a través del prisma de un periodo posterior. Los *Āgamas* de las escuelas buddhistas distintas de la *Theravāda* corresponden a los cuatro *Nikāyas* principales, pero clasifican los *suttas* de una forma diferente y ordenan su contenido en un orden también distinto de los *Nikāyas* pali. Esto sugiere que si la disposición de los *Nikāya-Āgama* no surgió en el primer concilio es que éste no asignó aún los *suttas* a sus lugares definitivos dentro de este esquema. De forma alternativa, es posible que este esquema surgiera en un momento posterior. Puede haberlo hecho en algún momento después del primer concilio, pero antes de que el *Saṅgha* se dividiera en distintas escuelas. Si hubiera surgido durante la época de las divisiones sectarias, podría haber sido presentado por una escuela y, más tarde, cedido a las demás, de modo que las diferentes escuelas habrían asignado sus textos a diferentes lugares dentro del

esquema.

Aun cuando el relato que hace el *Cullavagga* del primer concilio puede incluir material legendario mezclado con hechos históricos, parece que no hay razón para dudar del papel de Ānanda en la preservación de los discursos. Como ayudante personal del Buddha, Ānanda había aprendido los discursos de él y de otros grandes discípulos, los había retenido en su memoria y enseñado a los demás. Durante la vida del Buddha, había sido elogiado por sus capacidades retentivas y fue designado el «principal de aquellos que han aprendido mucho» (*etadaggaṃ bahussutānaṃ*).[5] Pocos monjes podrían haber tenido recuerdos que pudieran igualar a los de Ānanda, pero, ya durante la época de la vida del Buddha, monjes individuales debieron de empezar a especializarse en textos particulares. La estandarización y simplificación del material habría facilitado la memorización. Una vez que los textos fueron clasificados en *Nikāyas* o *Āgamas*, el reto de preservar y transmitir el legado textual se resolvió organizando a los especialistas en textos en grupos dedicados a colecciones específicas. Los diferentes grupos dentro del *Saṅgha* podían así centrarse en memorizar e interpretar las distintas colecciones y la comunidad en su conjunto evitaba tener que aplicar una demanda excesiva sobre la memoria de determinados monjes. De esta forma, las enseñanzas pudieron continuar siendo transmitidas durante los siguientes tres o cuatro siglos, hasta que, finalmente, fueron consignadas en escritura.[6]

En los siglos siguientes a la muerte del Buddha, el *Saṅgha* se dividió por asuntos disciplinarios y doctrinales de modo que, hacia el siglo tercero después del *Parinibbāna*, había al menos 18 escuelas de Buddhismo sectario. Cada secta tenía probablemente su propia colección de textos considerados más o menos canónicos, aunque es posible que varias sectas de una filiación próxima compartieran la misma colección de textos autorizados. Mientras que diferentes escuelas buddhistas pudieron haber organizado sus colecciones de

forma diferente y aunque sus *suttas* mostraran diferencias de detalle, los *suttas* individuales son a menudo extraordinariamente similares, a veces casi idénticos, y las doctrinas y prácticas que definen son esencialmente las mismas.[7] Las diferencias doctrinales entre las escuelas no surgirían de los *suttas* mismos, sino de las interpretaciones que los especialistas en textos imponían a partir de ellos. Tales diferencias se agravaron después de que las escuelas rivales formalizaran sus principios filosóficos en tratados y comentarios que exponían sus puntos de vista distintivos sobre aspectos doctrinales. Hasta donde podemos determinar, los sistemas filosóficos refinados tuvieron sólo un mínimo impacto sobre los propios textos originales, que las escuelas parecían poco dispuestas a manipular para satisfacer sus programas doctrinales. En lugar de ello, por medio de sus comentarios, se esforzaron en interpretar los *suttas* de tal manera que explicitaran ideas que apoyaran sus propios puntos de vista. No es inusual que estas interpretaciones aparezcan como defensivas y artificiosas, contrarias a las palabras de los propios textos originales.

EL CANON PALI

Tristemente, las colecciones canónicas pertenecientes a la mayoría de las principales escuelas buddhistas indias tempranas se perdieron cuando el Buddhismo indio fue devastado por los musulmanes que invadieron el norte de la India en los siglos XI y XII. Estas invasiones hicieron sonar de forma efectiva la sentencia de muerte para el Buddhismo en la tierra de su nacimiento. Sólo una colección de textos perteneciente a una de las escuelas buddhistas indias tempranas consiguió sobrevivir intacta. Ésta es la colección preservada en la lengua que conocemos como pali. Esta colección pertenecía a la antigua escuela *Theravāda*, que se había implantado

en Sri Lanka en el siglo III a.C. y así consiguió escapar de los estragos causados al Buddhismo en la madre patria. Casi al mismo tiempo, el *Theravāda* se extendió también hacia el sudeste asiático y en siglos posteriores se convertiría en dominante en toda la región.

El Canon Pali es la colección de textos que el *Theravāda* considera como Palabra del Buddha (*buddhavacana*). El hecho de que el texto de esta colección haya sobrevivido como el único canon no significa que pueda ser datado en su totalidad como del mismo periodo; tampoco significa que los textos que conforman su núcleo más arcaico sean necesariamente más antiguos que sus homólogos de otras escuelas buddhistas, muchos de los cuales han sobrevivido en traducciones chinas o tibetanas como parte de cánones completos o, en algunos casos, como textos aislados en otra lengua india. De cualquier modo, el Canon Pali tiene una especial importancia para nosotros y esto es así por, al menos, tres razones.

Primera, se trata de una colección completa perteneciente a una única escuela. Aunque podemos detectar signos claros de desarrollo en el tiempo entre diferentes porciones del canon, esta convergencia con una única escuela le da al texto un cierto grado de uniformidad. Entre los textos con origen en el mismo periodo, podemos incluso hablar de una homogeneidad de contenidos, un único sabor subyacente a las expresiones múltiples de la doctrina. Esta homogeneidad se hace más evidente en los cuatro *Nikāyas* y en las partes más antiguas del quinto *Nikāya* y nos da razones para creer que con estos textos –teniendo en cuenta la reserva expresada anteriormente de que tienen homólogos en otras escuelas buddhistas extintas– hemos alcanzado el sustrato más antiguo de la literatura buddhista que se puede encontrar.

Segunda, la colección completa ha sido preservada en una lengua indo-aria media, una lengua estrechamente relacionada con la lengua (o, más probablemente, los distintos dialectos regionales) que el mismo Buddha habló. Llamamos a esta lengua pali, pero el

nombre para esta lengua surgió en realidad a partir de un malentendido. La palabra *pāli* significa propiamente «texto», es decir, el texto canónico a diferencia de los comentarios. Los comentaristas se refieren a la lengua en la cual se han preservado los textos como *pālibhāsā*, «la lengua de los textos». En un momento dado, el término fue malinterpretado para significar «la lengua pali», y una vez que surgió la confusión, echó raíces y ha estado con nosotros desde entonces. Los estudiosos consideran esta lengua como un híbrido que muestra características de varios dialectos prácritos usados alrededor del siglo III a.C., sujeto a un proceso parcial de sanscritización.[8] A pesar de que la lengua no es idéntica a ninguna otra que el Buddha mismo pudiera haber hablado, pertenece a la misma amplia familia lingüística de aquellas que él podría haber usado y que tienen su origen en la misma matriz conceptual. De este modo, esta lengua refleja la estructura de pensamiento que el Buddha heredó del conjunto de la cultura india en la cual había nacido, por lo que sus palabras captan los matices sutiles de esa estructura de pensamiento sin la intrusión de influencias extrañas inevitables en incluso las mejores y más escrupulosas traducciones. Esto contrasta con las traducciones chinas, tibetanas o inglesas de los textos, que reverberan con las connotaciones de las palabras elegidas de los idiomas de destino.

La *tercera* razón de que el Canon Pali tenga especial importancia es que esta colección está acreditada por una escuela buddhista contemporánea. A diferencia de las colecciones de textos de escuelas extintas del Buddhismo primigenio, que son de un interés puramente académico, esta colección todavía rebosa de vida. Inspira la fe de millones de buddhistas desde pueblos y monasterios de Sri Lanka, Myanmar y el sudeste asiático a ciudades y centros de meditación de Europa y las Américas. Da forma a su comprensión, les proporciona una guía frente a opciones éticas difíciles, informa sobre sus prácticas de meditación y les ofrece las claves para una

comprensión liberadora.

El Canon Pali es comúnmente conocido como el *Tipiṭaka*, los «Tres Cestos» o las «Tres Colecciones». Esta triple clasificación no fue privativa de la escuela *Theravāda*, sino que fue de uso común entre las escuelas buddhistas indias como forma de categorizar los textos canónicos buddhistas. Incluso hoy las escrituras preservadas en la traducción china se conocen como el *Tripiṭaka* chino. Las tres colecciones del Canon Pali son:

1. El *Vinaya Piṭaka*, la Colección de la disciplina, que contiene las reglas establecidas para la guía de monjes y monjas y las regulaciones prescritas para el funcionamiento armonioso de la orden monástica.
2. El *Sutta Piṭaka*, la Colección de los discursos, que contiene los *suttas*, los discursos del Buddha y los de sus discípulos líderes, así como trabajos edificantes en verso, narrativas en verso y ciertos trabajos de naturaleza explicativa.
3. El *Abhidhamma Piṭaka*, la Colección de la filosofía, una colección de siete tratados que someten las enseñanzas del Buddha al rigor de la sistematización filosófica.

En la evolución del pensamiento buddhista, el *Abhidhamma Piṭaka* se produce en una fase obviamente posterior que en el caso de los otros dos *Piṭaka*s. La versión pali representa el intento de la escuela *Theravāda* de sistematizar las enseñanzas antiguas. Aparentemente, otras escuelas tempranas tenían sus propios sistemas de *Abhidhamma*. El sistema *Sarvāstivāda* es el único cuyos textos canónicos han sobrevivido intactos en su integridad. Su colección canónica, como la versión pali, también consiste en siete textos. Estos fueron compuestos originalmente en sánscrito, pero han sido preservados en su totalidad sólo en la traducción china. El sistema que definen difiere significativamente del de su homólogo *Theravāda* tanto en formulación como en filosofía.

El *Sutta Piṭaka*, que contiene los registros de los discursos y charlas del Buddha, consiste en cinco colecciones llamadas *Nikāyas*. En la época de los comentaristas, también fueron conocidos como *Āgamas*, como sus equivalentes en el Buddhismo septentrional. Los cuatro *Nikāyas* principales son:

1. El *Dīgha Nikāya*: la Colección de los discursos largos, 34 *suttas* ordenados en tres *vaggas*, o libros.
2. El *Majjhima Nikāya*: la Colección de discursos medianos, 152 *suttas* ordenados en tres *vaggas*.
3. El *Saṃyutta Nikāya*: la Colección de discursos conectados, cerca de 3.000 *suttas* cortos agrupados en 56 capítulos, *saṃyuttas*, que, a su vez, se recogen en cinco *vaggas*.
4. El *Aṅguttara Nikāya*: la Colección de discursos numéricos (o, quizás, discursos graduales), aproximadamente 2.400 *suttas* cortos ordenados en 11 capítulos, llamados *nipātas*.

El *Dīgha Nikāya* y el *Majjhima Nikāya*, a primera vista, parecen haberse establecido basándose en la longitud: los discursos más largos van al *Dīgha*, los discursos de media longitud, al *Majjhima*. Sin embargo, los análisis cuidadosos de su contenido sugieren que, en cuanto a la distinción entre estas dos colecciones, podría subyacer un factor de clasificación diferente. Los *suttas* del *Dīgha Nikāya* están dirigidos principalmente a un público popular y parecen tener la intención de atraer a la enseñanza a potenciales conversos mediante la demostración de la superioridad del Buddha y su doctrina. Los *suttas* del *Majjhima Nikāya* están dirigidos principalmente hacia dentro, hacia la comunidad buddhista, y parecen diseñados para familiarizar a los monjes recién ordenados con las doctrinas y prácticas del Buddhismo.[9] Sigue siendo una pregunta abierta si estos propósitos pragmáticos son los criterios determinantes de estos dos *Nikāyas* o si el criterio principal es la longitud, siendo estos fines pragmáticos resultado de la

consecuencia accidental de sus respectivas diferencias de longitud.

El *Saṃyutta Nikāya* se organiza según el tema de que se trate. Cada tema es el «yugo» (*saṃyoga*) que conecta los discursos a un *saṃyutta* o capítulo. De ahí el título de la colección, los «discursos conectados (*saṃyutta*)». El primer libro, el Libro de los Versos, es el único en ser compilado sobre la base del género literario. Contiene *sutta*s con mezcla de prosa y verso ordenados en 11 capítulos según el tema. Los otros cuatro libros contienen cada uno de ellos capítulos largos que abordan las principales doctrinas del Buddhismo primigenio. Los libros II, III y IV comienzan con un largo capítulo dedicado a un tema de importancia mayor, respectivamente: la originación en dependencia (capítulo 12: *Nidānasaṃyutta*); los cinco agregados (capítulo 22: *Khandhasaṃyutta*), y los seis fundamentos de los sentidos internos y externos (capítulo 35: *Saḷāyatanasaṃyutta*). El libro V trata de los grupos principales de factores de entrenamiento que, en el periodo postcanónico, dieron en llamarse las 37 cualidades conducentes a la iluminación (*bodhipakkhiyā dhammā*). Ésas incluyen el Noble Óctuple Sendero (capítulo 45: *Maggasaṃyutta*), los siete factores de iluminación (capítulo 46: *Bojjhaṅgasaṃyutta*) y los cuatro fundamentos de la atención (capítulo 47: *Satipaṭṭhānasaṃyutta*). De sus contenidos, podríamos inferir que el *Saṃyutta Nikāya* tenía el propósito de servir a las necesidades de dos grupos diferentes dentro de la orden monástica. Uno consistía en el de especialistas doctrinales, aquellos monjes o monjas que buscaban explorar las implicaciones profundas del *Dhamma* y esclarecerlas para sus compañeros en la vida religiosa. El otro grupo consistía en aquellos comprometidos con el desarrollo meditativo de la visión cabal.

El *Aṅguttara Nikāya* se ordena según un esquema numérico derivado de una característica peculiar del método pedagógico del Buddha. Para una fácil comprensión y memorización, el Buddha formulaba a menudo sus discursos por medio de enumeraciones o

listas, un formato que ayudaba a asegurar que las ideas que transmitía serían retenidas en la mente con facilidad. El *Aṅguttara Nikāya* reúne estos discursos numéricos en un único y cuantioso trabajo de 11 *nipāta*s o capítulos, cada uno de los cuales representa el número de términos en los que han sido enmarcados los *sutta*s que lo constituyen. Así, está el capítulo de los Unos (*ekakanipāta*), el Capítulo de los Doses (*dukanipāta*), el capítulo de los Treses (*tikanipāta*), y así sucesivamente hasta terminar con el Capítulo de los Onces (*ekādasanipāta*). Dado que los distintos grupos de factores del camino han sido incluidos en el *Saṃyutta*, el *Aṅguttara* puede centrarse en aquellos aspectos del entrenamiento que no han sido incorporados en los conjuntos reiterativos. El *Aṅguttara* incluye una notable proporción de *sutta*s dirigidos a los seguidores laicos que tratan de preocupaciones éticas y espirituales de la vida en el mundo, incluyendo las relaciones familiares (esposos y esposas, hijos y padres) y la forma correcta de adquirir, guardar y utilizar la riqueza. Otros *sutta*s se ocupan de la formación práctica de los monjes. La disposición numérica de esta colección se hace particularmente conveniente para la instrucción formal y, por lo tanto, podía ser fácilmente utilizada por los monjes mayores en la enseñanza de sus alumnos y por los predicadores al dar sermones a los laicos.

Junto a los cuatro *Nikāya*s mayores, el *Sutta Piṭaka* pali incluye un quinto *Nikāya*, llamado el *Khuddaka Nikāya*. Este nombre significa la Colección de textos pequeños. Quizás, originalmente consistiera en un mero grupo de trabajos menores que pudieron no ser incluidos en los cuatro *Nikāya*s mayores. Pero a medida que, a lo largo de los siglos, se componían más obras y se añadían a la colección, sus dimensiones aumentaron hasta convertirse en el más voluminoso de los cinco *Nikāya*s. En el corazón del *Khuddaka*, sin embargo, hay una pequeña constelación de trabajos cortos, compuestos sea enteramente en verso (a saber, el *Dhammapada*, el

Theragāthā y el *Therigāthā*) o en prosa y verso mezclados (el *Suttanipāta*, el *Udāna* y el *Itivuttaka*), cuyos estilo y contenidos sugieren que son de gran antigüedad. Otros textos del *Khuddaka Nikāya* –tales como el *Paṭisambhidāmagga* y los dos *Niddesas*– representan el punto de vista de la escuela *Theravāda* y, por consiguiente, deben haber sido compuestos durante el periodo del Buddhismo sectario, cuando las escuelas tempranas habían tomado caminos separados de desarrollo doctrinal.

Los cuatro *Nikāyas* del Canon Pali tienen sus homólogos en los *Āgamas* del *Tripiṭaka* chino, aunque son de diferentes escuelas tempranas. Los correspondientes a cada uno de ellos, respectivamente, son: un *Dirghāgama*, que probablemente surgió de la escuela Dharmaguptaka, originalmente traducido de un prácrito; un *Madhyamāgama* y un *Samyuktāgama*, ambos con origen en la escuela *Sarvāstivāda* y del sánscrito, y un *Ekottarāgama*, correspondiente al *Aṅguttara Nikāya*, del que generalmente se ha pensado que perteneció a una rama de la escuela *Mahāsāṅghika* y que fue traducido de un dialecto indo-ario medio o uno híbrido de prácrito con elementos sánscritos. El *Tripiṭaka* chino contiene también traducciones de sūtras individuales de las cuatro colecciones, quizás de otras escuelas todavía no identificadas, y traducciones de libros individuales de la Colección de textos pequeños, incluyendo dos traducciones de un *Dhammapada* (de una de ellas se dice que es muy próxima a la versión pali) y partes del *Suttanipāta*, el cual, como trabajo unificado, no existe en traducción china.[10]

UNA NOTA DE ESTILO

A los lectores de los *suttas* pali a menudo les desagrada el carácter repetitivo de los textos. Es difícil decir cuánto de esto proviene del

Buddha mismo, que como predicador errante debió haber usado la repetición para reforzar sus puntos, y cuánto es debido a los compiladores. Sin embargo, es obvio que una alta proporción de estas repeticiones derivan del proceso de transmisión oral.

Para evitar excesivas repeticiones en la traducción, he tenido que hacer un amplio uso de la elisión. A este respecto, sigo las ediciones impresas de los textos pali, que también están sumamente sintetizadas, pero una traducción destinada a lectores contemporáneos requiere de una compresión todavía mayor si se pretende evitar el enojo del lector. Por otra parte, he puesto mucho interés en comprobar que nada esencial del texto original, incluyendo su sabor, se pierda debido a la síntesis. Los ideales de consideración hacia el lector y fidelidad al texto, a veces, le piden cosas contrarias al traductor.

El tratamiento de los patrones de repetición en los cuales se hace la misma aseveración con respecto a un conjunto de elementos es un problema perpetuo en la traducción de *sutta*s pali. Al traducir un *sutta* sobre los cinco agregados, por ejemplo, uno está tentado de abstenerse de la enumeración de los agregados individuales y, en su lugar, convertir el *sutta* en una declaración general de los agregados como clase. En mi opinión, tal enfoque corre el riesgo de convertir la traducción en una paráfrasis y, por lo tanto, perder demasiado del original. Mi norma general ha sido la de traducir la sentencia completa en relación con los componentes primero y último del conjunto y enumerar simplemente los miembros intermedios separados por puntos suspensivos. De este modo, en un *sutta* sobre los cinco agregados, yo traduzco el enunciado en su totalidad sólo para forma y consciencia, en medio, tenemos «sensación … percepción … construcciones intencionales…», lo que implica que el enunciado completo se aplica del mismo modo a ellos.

Este enfoque ha requerido el frecuente uso de puntos suspensivos, una práctica que también invita a la crítica. Al enfrentarme a

pasajes repetitivos en la estructura narrativa, a veces, los he condensado en lugar de usar puntos suspensivos para mostrar dónde se ha elidido el texto. Sin embargo, en textos de exposición doctrinal, me sumo a la práctica descrita en el párrafo precedente. Creo que el traductor tiene la responsabilidad, al traducir pasajes de significación doctrinal, de mostrar exactamente dónde está siendo elidido el texto, y, para esto, los puntos suspensivos siguen siendo la mejor herramienta a mano.

I. LA CONDICIÓN HUMANA

INTRODUCCIÓN

Igual que otras enseñanzas religiosas, la enseñanza del Buddha surge como respuesta a los desgarros del corazón inherentes a la condición humana. Lo que distingue su enseñanza de otros enfoques religiosos sobre la condición humana es su carácter directo, su rigurosidad y el realismo inflexible con los cuales trata esos desgarros. El Buddha no nos ofrece cuidados paliativos que dejan intactas las enfermedades subyacentes bajo la superficie, sino que, más bien, rastrea nuestra enfermedad existencial hasta sus causas más profundas, tan persistentes y destructivas, y nos muestra cómo pueden ser erradicadas por completo. No obstante, teniendo en cuenta que el *Dhamma* nos conducirá finalmente a la sabiduría que suprime las causas del sufrimiento, eso no empezará a ocurrir sino con la observación de los duros hechos de la experiencia de cada día. También aquí su franqueza, rigurosidad y realismo severo son evidentes. La enseñanza comienza apelando a que desarrollemos una facultad llamada *yoniso manasikāra*, atención cuidadosa o diligente. El Buddha nos pide que dejemos de ir a la deriva y sin pensar en nuestras vidas y que, en lugar de ello, prestemos especial atención a las verdades simples que están a nuestro alcance, en todas partes, reclamando la consideración sostenida que merecen.

De estas verdades, una de las más obvias e ineludibles es también una de las que más difícilmente reconocemos en su plenitud, a saber, que estamos obligados a envejecer, enfermar y morir. Se da por supuesto que el Buddha nos invita a reconocer la realidad de la vejez y la muerte con el fin de motivarnos para entrar en el sendero de la renuncia que conduce al *Nibbāna*, la liberación completa de la rueda del nacimiento y la muerte. Sin embargo, si bien esto puede ser su intención principal, no es la primera respuesta que intenta evocar en nosotros cuando nos volvemos a él en busca de orientación. La respuesta inicial que el Buddha pretende despertar en nosotros es una respuesta ética. Al llamar la atención sobre nuestro sometimiento a la vejez y la muerte, busca inspirar en nosotros la firme resolución de dar la espalda a las formas malsanas de vida y, en su lugar, abrazar alternativas saludables.

Una vez más, el Buddha fundamenta su apelación ética inicial no sólo en un sentimiento de compasión hacia los demás seres, sino también en nuestra preocupación instintiva por nuestro bienestar y felicidad a largo plazo. Él trata de hacernos ver que actuar de acuerdo a directrices éticas nos permitirá asegurar nuestro propio bienestar, tanto ahora como en el futuro a largo plazo. Su argumento gira en torno a la importante premisa de que las acciones tienen consecuencias. Si vamos a cambiar nuestras costumbres, debemos estar convencidos de la validez de este principio. En concreto, para pasar de un modo de vida autoembrutecedor a uno que sea realmente fructífero e intrínsecamente gratificante, debemos advertir que nuestras acciones tienen consecuencias para nosotros mismos, consecuencias que pueden recaer sobre nosotros tanto en esta vida como en vidas posteriores.

Los tres *sutta*s que constituyen la primera sección de este capítulo establecen este punto de forma elocuente, cada uno a su manera. El texto I,1(1) enuncia la ley inevitable de que todos los seres que han

nacido deben someterse al envejecimiento y la muerte. Aunque a primera vista el discurso parece afirmar una mera circunstancia natural, el hecho de citar como ejemplo a miembros de los estratos superiores de la sociedad (ricos gobernantes, brahmanes y cabezas de familia) y *Arahants* liberados supone la insinuación de un mensaje moral sutil en sus palabras. El texto I,1(2) pone de manifiesto este mensaje de manera más explícita, con su impresionante símil de la montaña, que nos hace tomar consciencia de que «el envejecimiento y la muerte caen» sobre nosotros, de que nuestra tarea en la vida es vivir con rectitud y llevar a cabo acciones buenas y beneficiosas. El *sutta* sobre los «mensajeros divinos» –texto I,1(3)– establece el corolario de esto: cuando no conseguimos reconocer los «mensajeros divinos» en nuestro medio, cuando perdemos las señales de advertencia ocultas de la vejez, la enfermedad y la muerte, nos volvemos negligentes y actuamos de forma temeraria, creando *kamma* perjudicial con el potencial de producir consecuencias terribles.

La comprensión de que estamos obligados a envejecer y morir rompe el hechizo de deseo que los placeres sensuales, la riqueza y el poder echan sobre nosotros. Disipa la niebla de confusión y nos motiva a revaluar nuestros propósitos en la vida. Podemos no estar dispuestos a renunciar a la familia y las posesiones en pos de una vida errante sin hogar y de meditación solitaria, pero ésta no es una renuncia que el Buddha espere generalmente de sus discípulos laicos. Más bien, como vimos anteriormente, la primera lección que extrae del hecho de que nuestras vidas terminen en la vejez y la muerte es una cuestión ética entretejida con los principios gemelos del *kamma* y el renacimiento. La ley del *kamma* estipula que nuestras acciones beneficiosas y perjudiciales tienen consecuencias que se extienden mucho más allá de la presente vida: las acciones perjudiciales conducen al renacimiento en estados de miseria y conllevan dolor y sufrimiento futuros; las acciones beneficiosas

conducen a un renacimiento agradable y traen bienestar y felicidad futuros. Ya que tenemos que envejecer y morir, deberíamos ser siempre conscientes de que cualquier prosperidad presente de que podamos disfrutar es meramente temporal. Podemos disfrutarla sólo mientras seamos jóvenes y saludables; y cuando morimos, nuestro *kamma* recién adquirido tendrá la oportunidad de madurar y llevar a cabo sus propios resultados. Debemos entonces recoger los debidos frutos de nuestras acciones. Con un ojo puesto en nuestro futuro bienestar a largo plazo, deberíamos evitar escrupulosamente las malas acciones que resultan en sufrimiento y comprometernos diligentemente con las acciones beneficiosas que generan felicidad aquí y en vidas futuras.

En la sección segunda, exploramos tres aspectos de la vida humana que he recogido bajo el título «Las tribulaciones de una vida irreflexiva». Estos tipos de sufrimiento difieren en un aspecto importante de aquellos conectados con la vejez y la muerte. La vejez y la muerte están ligadas a la existencia física, y por eso son inevitables, una circunstancia compartida tanto por gente corriente como por *Arahant*s liberados –ésta es una observación hecha en el primer texto de este capítulo–. Como contraste, los tres textos incluidos en esta sección distinguen todos entre la persona corriente, llamada «la persona común sin instruir» (*assutavā puthujjana*), y el sabio seguidor del Buddha, llamado «el Noble discípulo instruido» (*sutavā ariyasāvaka*).

La primera de estas distinciones, formulada en el texto I,2(1), gira en torno a la respuesta ante las sensaciones dolorosas. Tanto la persona común como el Noble Discípulo experimentan sensaciones corporales dolorosas, pero responden a estas sensaciones de manera diferente. La persona común reacciona a ellas con aversión y, por lo tanto, por encima de la sensación corporal dolorosa, también experimenta una sensación dolorosa mental: tristeza, resentimiento o angustia. El Noble discípulo, cuando está aquejado de dolor

corporal, soporta tal sensación con aceptación, sin tristeza, resentimiento o angustia. Se da por supuesto que el dolor físico y mental están inseparablemente unidos, pero el Buddha hace una clara distinción entre los dos. Él sostiene que, si bien la existencia corporal está inevitablemente ligada al dolor físico, tal dolor no desencadena necesariamente las reacciones emocionales de pena, miedo, resentimiento y angustia con las que habitualmente respondemos a él. Mediante el entrenamiento mental, podemos desarrollar la atención y la lucidez necesarias para soportar el dolor físico con valentía, con aceptación y ecuanimidad. A través de la perspicacia, podemos desarrollar la sabiduría necesaria para superar nuestro temor a las sensaciones dolorosas y nuestra necesidad de buscar alivio en atracones de autoindulgencia sensual a modo de distracción.

Otro aspecto de la vida humana que pone de manifiesto las diferencias entre la persona común y el Noble discípulo es el referente a las cambiantes vicisitudes de la fortuna. Los textos buddhistas las reducen de manera eficiente a cuatro pares de opuestos, conocidos como las ocho condiciones mundanas (*aṭṭha lokadhammā*): la ganancia y la pérdida, la fama y el descrédito, el elogio y la crítica, el placer y el dolor. El texto I,2(2) muestra cómo difieren la persona común y el Noble discípulo en sus respuestas a estos cambios. Mientras que la persona común está eufórica por el éxito en la consecución de ganancia, fama, elogio y placer, y abatido cuando se enfrenta con sus opuestos no deseados, el Noble discípulo permanece imperturbable. Comprendiendo de forma práctica la impermanencia de las condiciones tanto favorables como desfavorables, el Noble discípulo puede permanecer en la ecuanimidad, no apegado a las condiciones favorables, ni repelido por las desfavorables. Un discípulo tal desiste de sentir gusto y disgusto por las cosas, tristeza y angustia, y, finalmente, gana la mayor de todas las bendiciones: la libertad completa del

sufrimiento.

El texto I,2(3) examina los conflictos de la persona común a un nivel aún más fundamental. Debido a que malinterpretan las cosas, estas personas se inquietan ante el cambio, sobre todo cuando ese cambio afecta a sus propios cuerpos y mentes. El Buddha clasifica los elementos constituyentes del cuerpo y la mente en cinco categorías conocidas como «los cinco agregados del apego»: forma material, sensación, percepción, construcciones intencionales y consciencia (para más detalles, ver **más adelante**). Estos cinco agregados son los ladrillos que utilizamos normalmente para construir nuestro sentido de identidad personal; las cosas a las que nos aferramos como si fueran «mío», «yo» y «yo mismo». Cualquier cosa con la que nos identificamos, lo que consideramos que es uno mismo o las posesiones de uno mismo, todo puede clasificarse según estos cinco agregados. Los cinco agregados son, pues, las razones fundamentales de la «identificación» y la «apropiación», las dos actividades básicas por las que establecemos un sentido de individualidad. Dado que investimos nuestras nociones de individualidad e identidad personal de un intenso interés emocional, cuando los objetos a los que se enganchan –los cinco agregados– sufren cambios, es natural que experimentemos ansiedad y angustia. En nuestra percepción, no son los meros fenómenos impersonales los que experimentan cambios, sino nuestras verdaderas identidades, nuestros queridos «yo», y esto es a lo que tememos más que nada. Sin embargo, como muestran los presentes textos, un Noble discípulo ha visto claramente con sabiduría la naturaleza ilusoria de todas las nociones de individualidad permanente y, por lo tanto, ya no vuelve a identificarse con los cinco agregados. Así pues, el Noble discípulo puede enfrentarse a su cambio sin preocuparse o ponerse nervioso, encarando imperturbable su alteración, declive y destrucción.

La agitación y la confusión afligen la vida humana no sólo a nivel

personal y privado, sino también en nuestras relaciones sociales. Desde los tiempos más antiguos, nuestro mundo ha estado siempre caracterizado por violentos enfrentamientos y conflictos. Los nombres, los lugares y los instrumentos de destrucción pueden cambiar, pero las fuerzas que hay detrás de ellos, las motivaciones, las expresiones de codicia y odio, siguen siendo bastante constantes. Los *Nikāyas* dan testimonio de que el Buddha era profundamente consciente de esta dimensión de la condición humana. Aunque su enseñanza, con su énfasis en la autodisciplina ética y el autocultivo mental, apunta principalmente a la iluminación personal y la liberación, el Buddha también trató de ofrecer a las personas un refugio ante la violencia y la injusticia que oprimen las vidas humanas de forma tan cruel. Esto es evidente en su acento en el amor-benevolente y la compasión; en la inocuidad de la acción y el cuidado en la palabra, y en la resolución pacífica de los conflictos.

La tercera sección de este capítulo incluye cuatro textos breves que tratan de las raíces que subyacen a los conflictos violentos y la injusticia. A partir de estos textos, podemos ver que el Buddha no reclama cambios en las meras estructuras superficiales de la sociedad. Demuestra que estos fenómenos oscuros son proyecciones externas de las propensiones perjudiciales de la mente humana y, de este modo, apunta a la necesidad de un cambio interior como condición paralela para el establecimiento de la paz y la justicia social. Cada uno de los cuatro textos incluidos en esta sección rastrea el origen del conflicto, la violencia, la opresión política y la injusticia económica hasta dar con sus causas; cada uno a su manera localiza estas causas dentro de la mente.

El texto I,3(1) explica los conflictos entre los laicos como algo que surge del apego a los placeres sensuales; los conflictos entre los ascetas, como algo que surge del apego a las ideas y opiniones. El texto I,3(2), un diálogo entre el Buddha y Sakka, el rey de los dioses –deidades prebuddhistas–, trata desde el odio y la enemistad a la

envidia y la avaricia; a partir de ahí, el Buddha rastrea su origen hasta llegar a distorsiones fundamentales que afectan a la forma en que nuestras percepción y cognición procesan la información proporcionada por los sentidos. El texto I,3(3) ofrece otra versión de la famosa cadena de causalidad, que va de la sensación al deseo y del deseo, a través de otras condiciones, a «darle a uno por los garrotes y las armas» y otros tipos de comportamiento violento. El texto I,3(4) describe cómo las tres raíces del mal –la codicia, el odio y la ofuscación (ignorancia)– tienen terribles repercusiones sobre toda la sociedad, generando violencia, ansias de poder e imposición de sufrimiento injusto. Los cuatro textos dejan entrever que cualquier transformación significativa y duradera de la sociedad requiere de cambios relevantes en la fibra moral de los seres humanos individuales; en tanto la codicia, el odio y la ofuscación proliferen como determinantes de la conducta, las consecuencias serán necesaria y consistentemente perjudiciales.

La enseñanza del Buddha aborda un cuarto aspecto de la condición humana que, a diferencia de las tres que hemos examinado hasta ahora, no es inmediatamente perceptible para nosotros. Se trata de nuestra esclavitud al ciclo de renacimientos. De la selección de textos incluidos en la sección final de este capítulo, vemos que el Buddha enseña que nuestra vida individual no es más que una fase dentro de una serie de renacimientos que se han ido sucediendo en el tiempo sin un comienzo discernible. Esta serie de renacimientos se llama *saṃsāra*, una palabra pali que sugiere la idea de deambular sin rumbo. No importa cuánto podamos retrotraernos en el tiempo buscando un principio del universo, nunca encontraremos un momento inicial de creación. No importa cuánto podamos retrotraernos en el tiempo rastreando una determinada secuencia individual de vidas, nunca podremos llegar a un primer punto. Según los textos I,4(1) y I,4(2), incluso si tuviéramos que trazar la secuencia de nuestras madres y padres a

través de los sistemas del mundo, sólo nos encontraríamos con aún más madres y padres remontándose a lejanos horizontes.

Es más, el proceso no sólo no tiene principio, sino que, potencialmente, tampoco tiene fin. En tanto la ignorancia y la codicia permanezcan intactos, el proceso continuará indefinidamente en el futuro sin final a la vista. Para el Buddha y el Buddhismo primigenio, ésta es por encima de todo la crisis determinante en el corazón de la condición humana: estamos atados a una cadena de renacimientos, y atados a ella nada más que por nuestras propias ignorancia y codicia. El vagar sin sentido en el *saṃsāra* tiene lugar ante un trasfondo cósmico de dimensiones inconcebiblemente grandes. El periodo de tiempo que el sistema de un mundo requiere para evolucionar, llegar a su fase de máxima expansión, contraerse y luego desintegrarse se denomina *kappa* (sánscrito: *kalpa*), un ciclo cósmico o eón. El texto I,4(3) ofrece un vívido símil para sugerir la duración de un ciclo cósmico; el texto I,4(4), otro símil elocuente para ilustrar el número incalculable de eones a lo largo de los cuales hemos vagado.

Al deambular y vagar de vida en vida, envueltos en la oscuridad, los seres caen una y otra vez en el abismo del nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte. Pero debido a que su avidez los empuja en una incesante búsqueda de disfrute, rara vez se detienen el tiempo suficiente como para dar un paso atrás y atender concienzudamente a su difícil situación existencial. Como afirma el texto I,4(5), en lugar de ello, lo único que hacen es seguir girando alrededor de los «cinco agregados» de la misma forma en que un perro atado con una correa podría correr alrededor de un poste o pilar. En la medida en que su ignorancia les impide reconocer la naturaleza dañina de su condición, no pueden ni siquiera apreciar las huellas de un camino hacia la liberación. La mayoría de los seres viven inmersos en el disfrute de los placeres sensuales. Otros, impulsados por la necesidad de poder, estatus y

consideración, pasan sus vidas en vanos intentos de colmar una sed insaciable. Muchos, temerosos de la aniquilación en el momento de la muerte, construyen sistemas de creencias que atribuyen a sus seres individuales, sus almas, la perspectiva de una vida eterna. Algunos anhelan un camino hacia la liberación, pero no saben dónde encontrarlo. Precisamente, para ofrecer un camino tal, el Buddha apareció entre nosotros.

I. LA CONDICIÓN HUMANA

1. VEJEZ, ENFERMEDAD Y MUERTE

(1) La vejez y la muerte

En Sāvatthī, el rey Pasenadi de Kosala dijo al Bienaventurado: «Venerable señor, ¿existe alguien que haya nacido libre del envejecimiento y la muerte?».[1]

«Majestad, nadie nace libre de envejecer y morir. Incluso los guerreros –con sus grandes mansiones, opulentas, con riquezas y propiedades, con oro y plata abundantes, con lujos y recursos abundantes, con dinero y grano abundantes–, puesto que han nacido, no están libres de envejecer y morir. Incluso los brahmanes –con sus grandes mansiones…–, los cabezas de familia –con sus grandes mansiones… con dinero y grano abundantes– no están libres de envejecer y morir. Incluso aquellos monjes que son *Arahants*, que han destruido las corrupciones, han consumado la vida de santidad, han hecho lo que había por hacer, han abandonado la carga, han logrado la meta, han destruido completamente la atadura del devenir y se han liberado a través del recto conocimiento; incluso para ellos este cuerpo es de naturaleza corruptible y desechable».[2]

«Los bellos carruajes de los reyes se estropean
también el cuerpo humano envejece.
El *Dhamma* de los buenos, sin embargo, no envejece:
ellos, en efecto, lo definen como el Bien».

(SN 3:3; I 71 <163-164>)

(2) El símil de la montaña

En Sāvatthī, al mediodía, el rey Pasenadi de Kosala se acercó al Bienaventurado, ofreció sus respetos y se sentó a su lado. El Bienaventurado entonces le preguntó: «¿De dónde venís a estas horas, Majestad?».

«Justo ahora, venerable señor, he estado ocupado con los quehaceres de la realeza, típicos de reyes guerreros, ungidos con la corona, embriagados con el elixir del poder, obsesionados por la codicia y los placeres sensuales, que han logrado controlar el país y gobernar después de haber dominado una gran extensión de territorio».

«¿Así pues qué pensáis, Majestad? Imaginad que un hombre viniera del este, un hombre honesto, de confianza, y os dijera: "Majestad, debéis saber esto sin tardanza: vengo del este, y allí vi una gran montaña, alta como las nubes, que viene hacia aquí y va aplastando a todo ser vivo a su paso. Haced lo que creáis necesario, Majestad". Luego, un segundo hombre que viniera del oeste… un tercer hombre que viniera del norte… y un cuarto hombre que viniera del sur, un hombre honesto, de confianza, y os dijera: "Majestad, debéis saber esto sin tardanza: vengo del oeste, y allí vi una gran montaña, alta como las nubes, que viene hacia aquí y va aplastando a todo ser vivo a su paso. Haced lo que creáis necesario, Majestad". Siendo la condición humana tan difícil de conseguir, Majestad, si tan gran peligro, si tan cruel destrucción amenazara las vidas humanas, ¿qué se tendría que hacer?».

«Siendo la condición humana tan difícil de conseguir, venerable

señor, si tan gran peligro, si tan cruel destrucción amenazara las vidas humanas, ¿qué otra cosa habría que hacer sino actuar de acuerdo con el *Dhamma*, obrar rectamente, realizar acciones buenas y beneficiosas?».

«Pues, yo os digo, Majestad, yo anuncio, Majestad, que el envejecimiento y la muerte se están aproximando. Cuando la vejez y la muerte se aproximan, Majestad, ¿qué cosa habrá que hacer?».

«Si el envejecimiento y la muerte se aproximan, venerable señor, ¿qué otra cosa habrá que hacer sino actuar de acuerdo con el *Dhamma*, obrar rectamente, realizar acciones buenas y beneficiosas?».

«Señor, los reyes embriagados con el elixir del poder, obsesionados por la codicia y los placeres sensuales, que han logrado controlar el país y gobernar después de haber dominado una gran extensión de territorio, conquistan mediante guerras con elefantes … guerras con caballos … guerras con carros de combate y … guerras con soldados de infantería, pero, cuando el envejecimiento y la muerte se aproximan, no hay recurso ni posesión que valgan. En vuestra corte, señor, hay consejeros que son capaces de dividir, mediante artimañas, a los enemigos que surgen, pero cuando el envejecimiento y la muerte se aproximan, señor, no hay recurso ni posesión que valgan. En vuestra corte, señor, hay abundancia de lingotes de oro guardados en sótanos o altillos. Con tanta riqueza sería posible sobornar a cualquier enemigo que surja, pero cuando el envejecimiento y la muerte se aproximan, señor, no hay recurso ni posesión que valgan».

«Si el envejecimiento y la muerte vienen hacia mí, venerable señor, ¿qué otra cosa habrá que hacer sino actuar de acuerdo con el *Dhamma*, obrar rectamente, realizar acciones buenas y beneficiosas?».

«¡Así es, Majestad! ¡Así es! Si el envejecimiento y la muerte se aproximan, ¿qué otra cosa habrá que hacer, sino actuar de acuerdo

con el *Dhamma*, obrar rectamente, realizar acciones buenas y beneficiosas?».

Así habló el Bienaventurado. Habiendo dicho esto, el Afortunado, el Maestro, añadió:

«Como una inmensa, rocosa cordillera,
que se alzara hastas las nubes y avanzara
aplastando todo aquello que encontrara,
así llegan la vejez y la muerte a los vivientes.

Nobles, brahmanes, mercaderes y siervos,
gente sin casta: *chandalas* y *pukkusas*,
no existe nadie que pueda soslayarlos,
todo lo aplastan, trituran y someten.

Aquí no quedan atisbos de victoria
con elefantes, ni con carros o soldados.
No se les puede combatir con artimañas,
ni sobornar con riquezas acumuladas.

Siendo, pues, esto así, el hombre sabio
contempla su destino inexorable,
y, firme, pone su confianza,
en el Buddha, en el *Dhamma* y en el *Saṅgha*.

Pues cuando actúa de acuerdo con el *Dhamma*
ya siendo en cuerpo, palabra o pensamiento,
es elogiado, aquí, en esta vida,
pero también goza del cielo tras la muerte».

(SN 3:25; I 100-102 <224-29>)

(3) Los mensajeros divinos

«Monjes, hay tres mensajeros de los dioses.[3] ¿Cuáles son los tres?

»He aquí, monjes, que alguien actúa de forma reprochable con el cuerpo, la palabra o el pensamiento. Habiendo actuado de forma

reprochable con el cuerpo, la palabra o el pensamiento, después de morir, cuando su cuerpo se descompone, renace en un estado de perdición, en un mal destino, en un lugar de sufrimiento, en un infierno. Allí varios guardianes del infierno lo agarran por ambos brazos y lo llevan ante la presencia de Yāma, el Señor de la Muerte,[4] diciendo: "Este hombre, majestad, no respetó ni a padre ni madre, ni a ascetas ni brahmanes, ni a los ancianos de la familia. ¡Que su majestad le inflija un castigo apropiado!"».

«Entonces, monjes, el rey Yāma pregunta al hombre, lo interroga y le recuerda el primer mensajero divino: "¿Es que nunca viste, buen hombre, al primer mensajero divino que se presenta a los seres humanos"?».

«Y aquél contesta: "No, señor, no lo vi"».

«Entonces el rey Yāma le dice: "Pero, buen hombre, ¿es que nunca viste entre la gente a una mujer o a un hombre de ochenta, noventa o cien años de edad, achacoso, curvo como el arco de una bóveda, jorobado, sosteniéndose con un bastón, andando tembloroso, enfermizo, habiendo perdido la fuerza de la juventud, con los dientes rotos, lleno de canas, con poco pelo o calvo, y con la piel arrugada y llena de manchas?"».

«Y el hombre responde: "Sí, señor, lo he visto"».

«Entonces el rey Yāma le dice: "Buen hombre, ¿es que nunca se te ocurrió, teniendo conocimiento y madurez, que: 'También yo he de envejecer y no puedo evitar la vejez. Voy a aprovechar para realizar buenas acciones con el cuerpo, la palabra y el pensamiento'?"».

«No, venerable señor, no caí en ello. Fui negligente, venerable señor».

«Entonces, el rey Yāma dice: "Por negligencia, buen hombre, no hiciste el bien con el cuerpo, la palabra y el pensamiento. Así pues, ahora serás tratado como corresponde a tu negligencia. Tu mala acción no la hizo ni tu madre ni tu padre, ni tus hermanos, hermanas, amigos o compañeros, ni tus familiares, ni los dioses, ni

ascetas o brahmanes, sino que solamente tú has cometido esta mala acción, y eres tú quien deberá recoger su fruto"».

«Entonces, el rey Yāma, monjes, tras haberle preguntado, interrogado, y recordado el primer mensajero divino, le pregunta, interroga y recuerda el segundo mensajero divino: "¿Es que nunca viste, buen hombre, al segundo mensajero divino que se presenta a los seres humanos?"».

«No, venerable señor, no lo vi».

«Pero, buen hombre, ¿es que nunca viste a una mujer o a un hombre que estuviera enfermo, padeciendo dolores, extremadamente débil, cayéndose y yaciendo sobre sus propias heces, teniendo que ser levantado por otros y llevado a la cama por otros?».

«Sí, venerable señor, lo he visto».

«Buen hombre, ¿es que nunca se te ocurrió, teniendo conocimiento y madurez, que "También yo he de enfermar y no puedo evitar la enfermedad. Voy a aprovechar para realizar buenas acciones con el cuerpo, la palabra y el pensamiento"?».

«No, venerable señor, no caí en ello. Fui negligente, venerable señor».

«Entonces, el rey Yāma dice: "Por negligencia, buen hombre, no hiciste el bien con el cuerpo, la palabra y el pensamiento. Así pues, ahora serás tratado como corresponde a tu negligencia. Tu mala acción no la hizo ni tu madre ni tu padre, ni tus hermanos, hermanas, amigos o compañeros, ni tus familiares, ni los dioses, ni ascetas o brahmanes, sino que solamente tú has hecho esta mala acción, y eres tú quien deberá recoger su fruto"».

«El rey Yāma, monjes, tras haberle preguntado, interrogado, y recordado el segundo mensajero divino, le pregunta, interroga y recuerda el tercer mensajero divino: "¿Es que nunca viste, buen hombre, al tercer mensajero divino que se presenta a los seres humanos?"».

«No, venerable señor, no lo vi».

«Pero, buen hombre, ¿es que nunca viste a una mujer o a un hombre muerto desde hace uno, dos o tres días, con su cuerpo hinchado, pálido y en estado de putrefacción?».

«Sí, venerable señor, lo he visto».

«Buen hombre, ¿es que nunca se te ocurrió, teniendo conocimiento y madurez, que "También yo he de morir y no puedo evitar la muerte. Voy a aprovechar para realizar buenas acciones con el cuerpo, la palabra y el pensamiento"?».

«No, venerable señor, no caí en ello. Fui negligente, venerable señor».

«Entonces, el rey Yāma dice: "Por negligencia, buen hombre, no hiciste el bien con el cuerpo, la palabra y el pensamiento. Así pues, ahora serás tratado como corresponde a tu negligencia. Tu mala acción no la hizo ni tu madre ni tu padre, ni tus hermanos, hermanas, amigos o compañeros, ni tus familiares, ni los dioses, ni ascetas o brahmanes, sino que solamente tú has hecho esta mala acción, y eres tú quien deberá recoger su fruto"».

(AN 3:35; I 138-140)

2. LAS TRIBULACIONES DE UNA VIDA IRREFLEXIVA

(1) La flecha de la sensación dolorosa

«Monjes, cuando a una persona común, sin instruir, le afecta una sensación dolorosa, se apena, se queja y se lamenta; llora golpeándose el pecho y se desespera. Esta persona siente dos sensaciones: una física y otra mental. Monjes, es como a un hombre al que le alcanza una flecha y después otra, de modo que sintiera las sensaciones de dos flechas. Así, también, cuando a una persona común, sin instruir, le afecta una sensación dolorosa, siente dos sensaciones: una física y otra mental.

»Cuando le afecta aquella misma sensación dolorosa, siente aversión. Al sentir aversión por la sensación dolorosa, se desarrolla en él la tendencia a la aversión hacia la sensación dolorosa.[5] Cuando le afecta una sensación dolorosa, busca placer sensual. ¿Por qué razón? Porque la persona común, sin instruir, no conoce otra salida de la sensación dolorosa aparte del placer sensual.[6] Cuando disfruta del placer sensual, se desarrolla en él la tendencia al apego por la sensación placentera. No entiende tal y como son el origen, la desaparición, el disfrute, el peligro y la salida de las sensaciones.[7] Al no entender el origen, la desaparición, el disfrute, el peligro y la salida de las sensaciones, se desarrolla en él la tendencia a la ignorancia con respecto a la sensación que no es ni dolorosa ni placentera.

»Si siente una sensación placentera, la siente con apego. Si siente una sensación dolorosa, la siente con apego. Si siente una sensación ni dolorosa ni placentera, la siente con apego. Esto, monjes, es lo que se llama una persona común, sin instruir, que está apegada al nacimiento, al envejecimiento y a la muerte; que está apegada a la pena, al lamento, al dolor, a la frustración y a la tribulación; en una palabra: que está apegada al sufrimiento.

»En cambio, monjes, cuando a un discípulo Noble e instruido le afecta una sensación dolorosa, no se apena, no se queja, no se lamenta; no llora golpeándose el pecho, no se desespera.[8] Siente una sola sensación, que es física, no mental. Es como un hombre al que le alcanza una flecha, e inmediatamente después ya no le alcanzara una segunda flecha, de modo que el hombre sintiera solamente la sensación causada por la primera flecha. Así, también, cuando al discípulo noble e instruido le afecta una sensación dolorosa, siente una sola sensación, que es física, no mental.

»Cuando le afecta aquella misma sensación dolorosa, no siente aversión. Al no sentir aversión por la sensación dolorosa, no se desarrolla en él la tendencia a la aversión hacia la sensación

dolorosa. Cuando le afecta una sensación dolorosa, no busca placer sensual. ¿Por qué razón? Porque el discípulo Noble e instruido conoce una salida de la sensación dolorosa aparte del placer sensual. Cuando no disfruta del placer sensual, no se desarrolla en él la tendencia al apego por la sensación placentera. Conoce tal y como son el origen, la desaparición, el disfrute, el peligro y la salida de las sensaciones. Cuando conoce tal y como son el origen, la desaparición, el disfrute, el peligro y la salida de las sensaciones, no se desarrolla en él la tendencia a la ignorancia con respecto a la sensación que no es ni dolorosa ni placentera.

»Si siente una sensación placentera, la siente sin apego. Si siente una sensación dolorosa, la siente sin apego. Si siente una sensación ni placentera ni dolorosa, la siente sin apego. Esto, monjes, es lo que se llama un discípulo Noble e instruido sin apego al nacimiento, al envejecimiento y a la muerte; sin apego a la pena, al lamento, al dolor, a la frustración y a la tribulación; en una palabra: sin apego al sufrimiento.

»Esto es, monjes, lo que distingue, lo que separa, lo que hace diferente al discípulo Noble e instruido de la persona común y sin instruir».

(SN 36: 6; IV 207-210)

(2) Las vicisitudes de la vida

«Estas ocho realidades mundanas, monjes, giran alrededor del mundo y a su vez el mundo gira alrededor de estas ocho realidades mundanas. ¿Qué ocho? El éxito y el fracaso, el deshonor y la fama, la crítica y el elogio, el placer y el dolor.

»Monjes, el éxito y el fracaso, el deshonor y la fama, la crítica y el elogio, el placer y el dolor los experimenta una persona común y sin instruir.

»Monjes, el éxito y el fracaso, el deshonor y la fama, la crítica y el

elogio, el placer y el dolor también los experimenta un discípulo noble e instruido.

»¿Cuál es, monjes, lo que distingue, lo que separa, lo que hace diferente al discípulo noble e instruido de la persona común y sin instruir?».

«Venerable señor, nuestro conocimiento sobre estas cosas tiene sus raíces en el Bienaventurado; tiene al Bienaventurado como guía y refugio. Estaría bien, venerable señor, que el Bienaventurado aclarara el significado de sus palabras. Habiéndolas escuchado del Bienaventurado, los monjes las recordarán».

«Escuchad, entonces, monjes, prestad cuidadosa atención y hablaré».

«Sí, venerable señor», respondieron los monjes. El Bienaventurado dijo así:

«Cuando una persona común y sin instruir experimenta éxito, no reflexiona así: "Este éxito que experimento es impermanente, insatisfactorio y de naturaleza transitoria". No lo conoce tal y como es. Cuando experimenta fracaso … deshonor … fama … crítica … elogio … placer … dolor, no reflexiona así: "Este fracaso que experimento, este deshonor … esta fama … esta crítica … este elogio … este placer … este dolor es impermanente, insatisfactorio y de naturaleza transitoria". No lo conoce tal y como es. El éxito se establece en su mente y se apodera de ella. El fracaso … el deshonor … la fama … la crítica … el elogio … el placer … el dolor se establece en su mente y se apodera de ella.

»Cuando experimenta éxito, se entusiasma, y cuando experimenta fracaso, se enfada. Cuando experimenta fama, se entusiasma, y cuando experimenta deshonor, se enfada. Cuando experimenta elogio, se entusiasma, y cuando experimenta crítica, se enfada. Cuando experimenta placer, se entusiasma, y cuando experimenta dolor, se enfada. Implicándose de esta forma en lo que le gusta y en lo que le disgusta, no se liberará nunca del nacimiento, del

envejecimiento y de la muerte, ni de la pena, del lamento, del dolor, de la frustración y de la tribulación; en una palabra, no se liberará del sufrimiento.

»Sin embargo, monjes, cuando un discípulo Noble e instruido experimenta éxito, reflexiona así: "Este éxito que experimento es impermanente, insatisfactorio y de naturaleza transitoria". Lo conoce tal y como es. Cuando experimenta fracaso … deshonor … fama … crítica …elogio …placer …dolor, reflexiona así: "Este fracaso que experimento, este deshonor …esta fama … esta crítica … este elogio …este placer …este dolor es impermanente, insatisfactorio y de naturaleza transitoria". Lo conoce tal y como es. El éxito no se establece en su mente ni se apodera de ella. El fracaso … el deshonor … la fama … la crítica … el elogio … el placer … el dolor no se establece en su mente ni se apodera de ella.

»Cuando experimenta éxito, no se entusiasma, y cuando experimenta fracaso, no se enfada. Cuando experimenta fama, no se entusiasma, y cuando experimenta deshonor, no se enfada. Cuando experimenta elogio, no se entusiasma, y cuando experimenta crítica, no se enfada. Cuando experimenta placer, no se entusiasma, y cuando experimenta dolor, no se enfada. No implicándose de este modo en lo que le gusta y en lo que le disgusta, se liberará del nacimiento, del envejecimiento, de la muerte, de la pena, del lamento, del dolor, de la frustración y de la tribulación; en una palabra, se liberará del sufrimiento.

»Esto es, monjes, lo que distingue, lo que separa, lo que hace diferente al discípulo noble e instruido de la persona común y sin instruir».

(AN 8:6; IV 157-159)

(3) Inquietud debida al carácter transitorio de las cosas

«Monjes, os voy a enseñar la inquietud que proviene del asimiento y

la ausencia de inquietud que proviene del desasimiento.[9] Escuchad, prestad cuidadosa atención y hablaré».

«Sí, venerable señor», respondieron los monjes. El Bienaventurado dijo así:

«¿Y cómo, monjes, existe la inquietud que proviene del asimiento? He aquí, monjes, que una persona común y sin instruir, sin consideración por los nobles, sin conocimiento del *Dhamma* de los nobles, sin formación en el *Dhamma* de los nobles, sin consideración por las personas santas, sin conocimiento del *Dhamma* de las personas santas, sin formación en el *Dhamma* de las personas santas, contempla la forma material como si fuera un yo, o un yo como si poseyera forma material, o la forma material como si estuviera en un yo, o un yo como si estuviera en la forma material.[10] Esta forma material es de carácter transitorio y cambia. Con el carácter transitorio y el cambio de la forma material, su consciencia se preocupa por el carácter transitorio de la forma material. La inquietud y los estados mentales derivados de la preocupación por el carácter transitorio de la forma material se apoderan de su mente y se instalan en ella. Al perder el control de su mente, siente miedo, se agobia, se angustia y, a causa del asimiento, siente inquietud.

»Contempla las sensaciones como si fueran un yo …las percepciones como si fueran un yo …las construcciones intencionales como si fueran un yo …la consciencia como si fuera un yo, o un yo como si poseyera consciencia, o la consciencia como si estuviera en un yo, o un yo como si estuviera en la consciencia. Esta consciencia es de carácter transitorio y cambia. Con el carácter transitorio y el cambio de la consciencia, su consciencia se preocupa por el carácter transitorio de la consciencia. La inquietud y los estados mentales derivados de la preocupación por el carácter transitorio de la consciencia se apoderan de su mente y se instalan en ella. Al perder el control de su mente, siente miedo, se agobia, se

angustia y, a causa del asimiento, siente inquietud.

»Así es, monjes, la inquietud que proviene del asimiento.

»¿Y cómo es, monjes, la ausencia de inquietud que proviene del desasimiento? He aquí, monjes, que el discípulo noble e instruido, que tiene consideración por los nobles, conocimiento del *Dhamma* de los nobles, formación en el *Dhamma* de los nobles, consideración por las personas santas, conocimiento del *Dhamma* de las personas santas, formación en el *Dhamma* de las personas santas, no contempla la forma material como si fuera un yo, ni a un yo como si poseyera forma material, ni la forma material como si estuviera en un yo, ni a un yo como si estuviera en la forma material.[11] Esta forma material es de carácter transitorio y cambia. A pesar del carácter transitorio y del cambio de la forma material, su consciencia no se preocupa por el carácter transitorio de la forma material. Ninguna inquietud ni los estados mentales derivados de la preocupación por el carácter transitorio de la forma material se apoderan de su mente ni se instalan en ella. Al no perder el control de su mente, no siente miedo, ni se agobia, ni se angustia, y a causa del desasimiento, no siente inquietud.

»No contempla las sensaciones como si fueran un yo …ni las percepciones como si fueran un yo …ni las construcciones intencionales como si fueran un yo …ni la consciencia como si fuera un yo, ni un yo como si poseyera consciencia, ni la consciencia como si estuviera en un yo, ni un yo como si estuviera en la consciencia. Esta consciencia es de carácter transitorio y cambia. A pesar del carácter transitorio y el cambio de la consciencia, su consciencia no se preocupa por el carácter transitorio de la consciencia. Ninguna inquietud ni los estados mentales derivados de la preocupación por el carácter transitorio de la consciencia se apoderan de su mente ni se instalan en ella. Al no perder el control de su mente, no siente miedo, ni se agobia, ni se angustia, y a causa del desasimiento, no siente inquietud.

»Así es, monjes, la ausencia de inquietud que proviene del desasimiento».

(SN 22:7; III 15-18)

3. UN MUNDO EN CONFLICTO

(1) El origen del conflicto

El brahmán Ārāmadaṅḍa visitó al venerable Mahākaccāna,[12] intercambió saludos amistosos con él y le preguntó: «Maestro Kaccāna, ¿cuál es la causa, cuál es la razón por la que los guerreros discuten con otros guerreros, los brahmanes discuten con otros brahmanes y los cabezas de familia discuten con otros cabezas de familia?».

«Brahmán, es a causa del apego a los placeres sensuales, el asimiento a los placeres sensuales, la fijación con los placeres sensuales, la adicción a los placeres sensuales, la obsesión con los placeres sensuales, el aferramiento a los placeres sensuales, que los guerreros discuten con otros guerreros, los brahmanes discuten con otros brahmanes y los cabezas de familia discuten con otros cabezas de familia».

«Maestro Kaccāna, ¿cuál es la causa?, ¿cuál es la razón por la que los ascetas discuten con otros ascetas?».

«Brahmán, es a causa del apego a sus puntos de vista, el asimiento a sus puntos de vista, la fijación a sus puntos de vista, la adicción a sus puntos de vista, la obsesión con sus puntos de vista, al aferramiento a sus puntos de vista, que los ascetas discuten con otros ascetas».

(AN 2: iv, 6, abreviado; I 66)

(2) ¿Por qué los seres viven con odio?

2.1. En cierta ocasión, Sakka, el rey de los dioses,[13] le preguntó al Bienaventurado: «Los seres desean vivir sin odio, sin violencia, sin hostilidad, sin enemistad; desean vivir en paz. Aun así, viven con odio, con violencia, con hostilidad, con enemistad. ¿Qué ataduras sujetan, señor, a los que viven de este modo?».

[El Bienaventurado dijo:] «Rey de los dioses, son las ataduras de la envidia y la avaricia las que sujetan a los seres de este modo, pues, aunque desean vivir sin hostilidad, sin violencia, sin enemistad, sin malevolencia y vivir en paz, viven con hostilidad, con violencia, con enemistad y con malevolencia».

Así respondió el Bienaventurado y Sakka, contento, exclamó: «¡Así es, oh Bienaventurado! ¡Así es, oh Afortunado! Con la respuesta del Bienaventurado, he aclarado mis dudas y me he liberado de la incertidumbre».

2.2. Entonces Sakka, habiendo expresado su gratitud, formuló otra pregunta: «Pero, señor, ¿cuál es la causa de la envidia y la avaricia?, ¿cuál es su origen?, ¿cómo nacen?, ¿cómo aparecen?, ¿en presencia de qué existen y en ausencia de qué no existen?».

«La envidia y la avaricia, rey de los dioses, surgen a causa de lo que agrada y desagrada; se originan a partir de lo que agrada y desagrada, nacen a partir de lo que agrada y desagrada, aparecen a causa de lo que agrada y desagrada. Cuando lo que agrada y desagrada existen, la envidia y la avaricia existen, cuando lo que agrada y desagrada no existen, la envidia y la avaricia no existen».

«Pero, señor, ¿cuál es la causa de lo que agrada y desagrada…?». «Surgen, rey de los dioses, a causa del deseo…». «¿Y cuál es la causa de deseo…?». «Surge, rey de los dioses, a causa de la preocupación. Cuando la mente se preocupa de algo, el deseo existe; cuando la mente no se preocupa por nada, el deseo no existe».

«Pero, señor, ¿cuál es la causa de la preocupación…?».

«La preocupación, rey de los dioses, surge a causa de las elaboraciones perceptivas y conceptuales.[14] Cuando las

elaboraciones perceptivas y conceptuales existen, la preocupación existe. Cuando las elaboraciones perceptivas y conceptuales no existen, la preocupación no existe».

(de DN 21: *Sakkapañha Sutta*; II 276-277)

(3) La negra cadena de la causalidad

9. «Así, Ānanda, condicionado por la sensación [se origina] el deseo; condicionada por el deseo [se origina] la búsqueda; condicionada por la búsqueda [se origina] la obtención; condicionada por la obtención [se origina] la discriminación; condicionados por la discriminación [se originan] el deseo y el apego; condicionado por el deseo y el apego [se origina] el aferramiento; condicionada por el aferramiento [se origina] la posesividad; condicionada por la posesividad [se origina] la avaricia; condicionado por la avaricia [se origina] el afán por proteger; y a causa del afán por proteger se originan muchas cosas malas y perjudiciales: el recurso a la violencia, los conflictos, las peleas, las disputas, las discusiones, los insultos, las calumnias y las falsedades».[15]

(de DN 15: *Mahānidāna Sutta*; II 58)

(4) Las raíces de la violencia y la opresión

«La codicia, el odio y la ofuscación de todo tipo son perjudiciales.[16] Cualquier acción que realice una persona con codicia, odio u ofuscación a través del cuerpo, de la palabra o de la mente, es también perjudicial. Cualquier sufrimiento que esta persona, dominada por la codicia, el odio o la ofuscación, con la mente consumida por ellos, inflija a otra persona bajo falsos pretextos –sea matándola, privándola de libertad, confiscando su propiedad, acusándola falsamente o desterrándola empujado por el pensamiento “Tengo poder y quiero poder–”, [todo] esto también es

perjudicial».

(de AN 3:69; I 201-202)

4. SIN UN PRINCIPIO DISCERNIBLE

(1) Hierba y madera

El Bienaventurado dijo: «Monjes, es inconcebible el origen del *saṃsāra*.[17] No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. Imaginad, monjes, que un hombre arrancara toda clase de hierbas, maderas, ramas y hojas que hay en esta isla de Jambūdīpa[18] y las juntara en un sólo montón. Y que, tras haber hecho tal cosa, las fuera separando una a una diciendo: "Ésta es mi madre, ésta es la madre de mi madre". Las hierbas, maderas, ramas y hojas en esta isla de Jambudīpa llegarían a descomponerse y consumirse antes de que llegara a su fin la secuencia de madres y abuelas de aquel hombre. ¿Por qué razón? Porque el origen del *saṃsāra* es inconcebible, monjes. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. Durante mucho tiempo, monjes, habéis experimentado sufrimiento, confusión y calamidades, y habéis hecho crecer los cementerios. Por ello, monjes, es necesario desengañarse de todas las construcciones intencionales, es necesario desapegarse de ellas, es necesario liberarse de ellas».

(SN 15:1; II 178)

(2) Bolas de arcilla

«Monjes, es inconcebible el origen del *saṃsāra*. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. Imaginad,

monjes, que un hombre redujera esta inmensa tierra a bolas de arcilla del tamaño de un hueso minúsculo y las fuera separando una a una diciendo: "Éste es mi padre, éste es el padre de mi padre". Esta inmensa tierra llegaría a descomponerse y consumirse antes de que llegara a su fin la secuencia de padres y abuelos de aquel hombre. ¿Por qué razón? Porque el origen del *saṃsāra* es inconcebible, monjes. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. Durante mucho tiempo, monjes, habéis experimentado sufrimiento, confusión y calamidades, y habéis hecho crecer los cementerios. Por ello, monjes, es necesario desengañarse de todas las construcciones intencionales, es necesario desapegarse de ellas, es necesario liberarse de ellas».

(SN 15:2; II 179)

(3) La montaña

Cierto monje se acercó al Bienaventurado, le ofreció sus respetos, se sentó a su lado y le preguntó: «Venerable señor, ¿cuánto dura un ciclo cósmico?».[19]

«Un ciclo cósmico da para largo, monje. No es fácil de calcular y decir tantos años dura, o tantos siglos, o tantos milenios, o tantos centenares de milenios».

«Entonces, ¿es posible expresarlo con un símil, venerable señor?».

«Es posible, monje», dijo el Bienaventurado. «Imagínate, monje, que hubiera una gran montaña rocosa de un *yojana* de largo, un *yojana* de ancho y un *yojana* de alto, sin agujeros ni grietas, una sola masa de roca maciza.[20] Imagina que al final de cada siglo un hombre le pasara a esta roca una tela de seda fina de Vārāṇasi. Con tal esfuerzo aquella gran montaña rocosa llegaría a erosionarse y desaparecería antes de que el ciclo cósmico hubiera terminado. Tanto dura, monje, un ciclo cósmico. Y hemos transmigrado a

través de muchos ciclos de tal duración, muchos centenares de ciclos, muchos miles de ciclos, muchos centenares de miles de ciclos. ¿Por qué razón? Porque el origen del *saṃsāra* es inconcebible, monje. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. Durante mucho tiempo, monje, has experimentado sufrimiento, confusión y calamidades, y has hecho crecer los cementerios. Por ello, monje, es necesario desengañarse de todas las construcciones intencionales, es necesario desapegarse de ellas, es necesario liberarse de ellas».

(SN 15:5; II 181-182)

(4) El río Ganges

En Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambú, en el Santuario de las Ardillas, cierto brahmán se acercó al Bienaventurado, le ofreció sus respetos y se sentó a su lado. Una vez sentado a un lado, el brahmán le preguntó: «Maestro Gotama, ¿cuántos ciclos cósmicos han pasado y transcurrido?».

«Brahmán, muchos son los ciclos cósmicos que han pasado y transcurrido. No es fácil calcularlos y decir que son tantos ciclos cósmicos, o tantos centenares de ciclos cósmicos, o tantos miles de ciclos cósmicos, o tantos centenares de miles de ciclos cósmicos».

«¿Pero es posible expresarlo con un símil, maestro Gotama?».

«Es posible, brahmán», dijo el Bienaventurado. «Imagínate, brahmán, los granos de arena que hay entre el punto donde nace el río Ganges y el punto donde desemboca en el gran océano: no es fácil calcularlos y decir que son tantos granos de arena, o tantos centenares de granos de arena, o tantos miles de granos, o tantos centenares de miles de granos. Brahmán, los ciclos cósmicos que han pasado y transcurrido son todavía más numerosas que esto. No es fácil calcularlos y decir que son tantos ciclos cósmicos, o tantos

centenares de ciclos cósmicos, o tantos miles de ciclos cósmicos, o tantos centenares de miles de ciclos cósmicos. ¿Por qué razón? Porque el origen del *saṃsāra* es inconcebible, brahmán. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. Durante mucho tiempo, brahmán, has experimentado sufrimiento, confusión y calamidades, y has hecho crecer los cementerios. Por ello, brahmán, es necesario desengañarse de todas las construcciones intencionales, es necesario desapegarse de ellas, es necesario liberarse de ellas».

(SN 15:8; II 183-184)

(5) El perro con la correa

«Monjes, es inconcebible el origen del *saṃsāra*. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo.

»Llega un momento, monjes, en el que el gran océano se seca, se evapora y deja de existir, pero ni aun entonces, digo, se pone fin al sufrimiento de estos seres que deambulan y transmigran impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo.

»Llega un momento, monjes, en que el monte Sineru, rey de las montañas, se extingue, desaparece y deja de existir, pero ni aun entonces, digo, se pone fin al sufrimiento de estos seres que deambulan y transmigran impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo.

»Llega un momento, monjes, en que la inmensa tierra se extingue, desaparece, y deja de existir, pero, aun así, digo, no se pone fin al sufrimiento de estos seres que deambulan y transmigran impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo.

»Imaginad, monjes, un perro con la correa atada a un poste fijo o a una columna: el perro simplemente daría vueltas y correría

alrededor del poste o la columna. Así, también la persona común y sin instruir, sin consideración por los nobles, sin conocimiento del *Dhamma* de los nobles, sin formación en el *Dhamma* de los nobles, sin consideración por las personas santas, sin conocimiento del *Dhamma* de las personas santas, sin formación en el *Dhamma* de las personas santas, contempla la forma material como si fuera un yo, o un yo como si poseyera forma material, o la forma material como si estuviera en un yo, o un yo como si estuviera en la forma material».

«…Contempla las sensaciones como si fueran un yo …las percepciones como si fueran un yo … las construcciones intencionales como si fueran un yo …la consciencia como si fuera un yo, o un yo como si poseyera consciencia, o la consciencia como si estuviera en un yo, o un yo como si estuviera en la consciencia».

«Simplemente da vueltas y corre alrededor de la forma material, alrededor de las sensaciones, alrededor de las percepciones, alrededor de las construcciones intencionales, alrededor de la consciencia. Mientras da vueltas y corre a su alrededor, no se libera de la forma material, no se libera de las sensaciones, no se libera de las percepciones, no se libera de las construcciones intencionales, no se libera de la consciencia. No se libera del nacimiento, del envejecimiento y de la muerte; no se libera de la pena, del lamento, del dolor, de la frustración y de la tribulación; en una palabra: no se libera del sufrimiento».

(SN 22:99; III 149-150)

II. EL PORTADOR DE LUZ

INTRODUCCIÓN

La figura de la condición humana que emerge de los *Nikāyas*, como apunté en el capítulo precedente, es el fondo contra el cual la manifestación del Buddha en el mundo adquiere un significado intenso y profundo. A menos que veamos al Buddha contra este fondo multidimensional, que se extiende desde las exigencias más personales e individuales del presente hasta los vastos e impersonales ritmos del tiempo cósmico, cualquier interpretación a la que podamos llegar sobre el papel que él desempeña será necesariamente incompleta. Lejos de captar el punto de vista de los compiladores de los *Nikāyas*, nuestra interpretación se verá influenciada tanto por nuestras propias presuposiciones como por las suyas, tal vez aún más. Dependiendo de nuestras inclinaciones y predisposiciones, podemos elegir considerar al Buddha como un reformador ético y liberal de un brahmanismo degenerado, como un gran humanista secular, como un empirista radical, como un psicólogo existencial, como el proponente de un agnosticismo revolucionario, o como el precursor de cualquier otra moda intelectual que satisfaga nuestra fantasía. El Buddha que vuelve su mirada hacia nosotros desde los textos será demasiado un reflejo de nosotros mismos; demasiado poco una imagen del Iluminado.

Tal vez, al interpretar una obra de literatura religiosa antigua, nunca podemos evitar del todo la inserción de nosotros mismos y de nuestros propios valores en el tema que estamos interpretando. Sin embargo, aunque puede que nunca logremos la perfecta transparencia, podemos limitar el impacto de los prejuicios personales en el proceso de interpretación, otorgando a las palabras de los textos el debido respeto. Cuando realicemos este acto de homenaje a los *Nikāyas*, cuando llevemos seriamente su relato del contexto a la manifestación del Buddha en el mundo, veremos que atribuyen a esta misión nada menos que un alcance cósmico. En el contexto de un universo sin límites concebibles en el tiempo, un universo en el que los seres vivos envueltos en la oscuridad de la ignorancia van a la deriva, atados al sufrimiento de la vejez, la enfermedad y la muerte, el Buddha llega como el «portador de la antorcha de la humanidad» (*ukkādhāro manussāna*ṃ), llevando la luz de la sabiduría.[1] En las palabras del texto II,1, su aparición en el mundo es «la manifestación de la gran visión, de la gran luz, de la gran luminosidad». Tras haber descubierto por sí mismo la perfecta paz de la liberación, él enciende para nosotros la luz del conocimiento, que nos revela tanto las verdades que debemos ver por nosotros mismos como el camino de práctica que culmina en esta visión liberadora.

Según la tradición buddhista, el Buddha Gotama no es simplemente un individuo único que supone una aparición sin precedentes en el escenario de la historia humana y que luego se retira para siempre. Él es, más bien, la realización de un arquetipo primordial, el miembro más reciente de una «dinastía» cósmica constituida por los innumerables Perfectamente Iluminados del pasado y que se prolonga indefinidamente en los Perfectamente Iluminados del futuro. El Buddhismo primigenio, incluso en los arcaicos textos raíces de los *Nikāyas*, ya reconoce una pluralidad de buddhas que se ajustan todos a ciertos patrones fijos de

comportamiento, cuyos rasgos generales quedan descritos en las secciones iniciales del *Mahāpadāna Sutta* (*Dīgha Nikāya* 14, no presentado en la presente antología). La palabra *Tathāgata*, que los textos usan como epíteto para un buddha, apunta a esta realización de un arquetipo primordial. La palabra significa tanto «el que así ha llegado» (*tathā āgata*), es decir, el que ha venido entre nosotros de la misma manera que han venido los buddhas del pasado, y «el que así ha ido» (*tathā gata*), es decir, el que ha ido a la paz definitiva, el *Nibbāna*, de la misma manera que los buddhas del pasado han ido.

Aunque los *Nikāyas* estipulan que, en cualquier mundo dado, en cualquier momento dado, sólo puede surgir un Buddha Perfectamente Iluminado, el surgimiento de los buddhas es intrínseco al proceso cósmico. Como un meteoro en la oscuridad del cielo nocturno, de vez en cuando aparecerá un buddha en el contexto del espacio y tiempo ilimitados, iluminando el firmamento espiritual del mundo, proporcionando el brillo de su sabiduría a los que sean capaces de ver las verdades que él ilumina. El ser que llegará a convertirse en Buddha se llama, en pali, un *Bodhisatta*, una palabra más conocida en la forma sánscrita, *Bodhisattva*. Según la tradición buddhista común, un *Bodhisatta* es aquel que emprende una larga trayectoria de desarrollo espiritual motivada conscientemente por la aspiración de alcanzar la buddheidad futura.[2] Inspirado y sustentado en una gran compasión por los seres vivos sumidos en el sufrimiento del nacimiento y la muerte, un *Bodhisatta* consuma, durante muchos eones de tiempo cósmico, el difícil curso necesario para dominar totalmente los requisitos para la iluminación suprema. Cuando todos estos requisitos se completan, alcanza la buddheidad para establecer el *Dhamma* en el mundo. Un buddha descubre el camino a la liberación perdido hace mucho tiempo, el «antiguo sendero» recorrido por los buddhas del pasado, que culmina en la libertad sin límites del *Nibbāna*. Tras haber encontrado y recorrido el sendero hasta su fin, lo enseña en

toda su plenitud a la humanidad para que otros muchos puedan entrar en el camino a la liberación final.

Esto, sin embargo, no agota la función de un buddha. Un buddha entiende y enseña no sólo el camino que conduce al estado supremo de liberación definitiva, la dicha perfecta del *Nibbāna*, sino también los caminos que llevan a los distintos tipos de felicidad mundana sana a la que aspiran los seres humanos. Un buddha proclama tanto un camino de mejora mundana que permite a los seres sintientes plantar raíces beneficiosas que producen felicidad, paz y seguridad en las dimensiones mundanas de su vida, como un camino que trasciende el mundo para guiar a los seres sintientes al *Nibbāna*. Su papel es así mucho más amplio que lo que podría sugerir la exclusiva atención a los aspectos trascendentes de su enseñanza. No es simplemente un mentor de ascetas y contemplativos, no es simplemente un maestro de técnicas de meditación e ideas filosóficas, sino un guía para el *Dhamma* en su sentido más amplio y profundo: el que revela, proclama y establece todos los principios esenciales de la sana conducta y el entendimiento correcto, sea mundano o supramundano. El texto II,1 destaca esta amplia dimensión altruista de la carrera de un buddha cuando elogia al Buddha como la única persona que surge en el mundo «por el bien de mucha gente, por la felicidad de mucha gente, por compasión hacia el mundo, para el beneficio, para el bien y para la felicidad de dioses y humanos».

Los *Nikāyas* ofrecen dos perspectivas sobre la persona del Buddha y, para hacer justicia a los textos, es importante mantener estas dos perspectivas en equilibrio, sin dejar que una anule a la otra. Una correcta comprensión del Buddha sólo puede resultar a partir de fusionar estas dos perspectivas, al igual que la correcta percepción de un objeto sólo puede surgir cuando las perspectivas captadas por nuestros dos ojos se funden en el cerebro en una sola imagen. Una perspectiva, la que es resaltada con más frecuencia en

presentaciones modernistas del Buddhismo, muestra al Buddha como un ser humano que, como otros seres humanos, tuvo que luchar contra las debilidades de la naturaleza humana para llegar al estado de Iluminado. Tras su iluminación a la edad de 35 años, anduvo entre nosotros durante 45 años como maestro humano, sabio y compasivo, compartiendo su realización con los demás y asegurando que sus enseñanzas permanecerían en el mundo mucho después de su muerte. Éste es el aspecto de la naturaleza del Buddha que aparece de forma preeminente en los *Nikāyas*. Dado que está estrechamente relacionado con las actitudes agnósticas contemporáneas con respecto a los ideales de la fe religiosa, supone un atractivo inmediato para aquellos que se nutren de los modos modernos de pensamiento.

El otro aspecto de la persona del Buddha es probable que nos parezca extraño, pero ocupa un lugar preponderante en la tradición buddhista y sirve de base para la devoción buddhista popular. Aunque secundario en los *Nikāyas*, de vez en cuando sale a la superficie de una manera tan obvia que no puede ser ignorado, a pesar de los esfuerzos de los buddhistas modernistas para restar importancia a su significado o racionalizar sus incursiones. Desde esta perspectiva, el Buddha es considerado alguien que ya había hecho los preparativos para su logro supremo a lo largo de incontables vidas pasadas y estaba destinado desde su nacimiento a consumar su misión de maestro del mundo. El texto II,2 es un ejemplo de cómo el Buddha es entendido desde esta perspectiva. Aquí, se dice, el futuro Buddha desciende plenamente consciente desde el cielo de Tusita al vientre de su madre; su concepción y nacimiento están acompañados de maravillas; las deidades veneran al infante recién nacido; y tan pronto como nace, da siete pasos y anuncia su destino futuro. Obviamente, para los compiladores de *suttas* como éste, el Buddha ya estaba destinado a alcanzar la Buddheidad incluso antes de su concepción y, de este modo, su

esfuerzo por alcanzar la iluminación fue una batalla cuyo resultado ya estaba predeterminado. El párrafo final del *sutta*, sin embargo, irónicamente vuelve a prestar atención a la imagen realista del Buddha. Lo que el mismo Buddha considera maravilloso no son los milagros que acompañan a su concepción y nacimiento, sino su atención y lucidez en medio de sentimientos, pensamientos y percepciones.

Los tres textos de la sección 3 son relatos biográficos congruentes con este punto de vista naturalista. Nos ofrecen un retrato del Buddha riguroso en su realismo, desnudo en su naturalismo, que llama la atención por su capacidad de transmitir profundos conocimientos psicológicos con una técnica descriptiva mínima. En el texto II,3(1), leemos sobre su renuncia, su entrenamiento a cargo de dos famosos maestros de meditación, su desilusión por sus enseñanzas, su lucha en solitario y su triunfante realización de lo Inmortal. El texto II,3(2) llena los vacíos de la narrativa anterior con una relación detallada de la práctica de automortificación del Bodhisatta, que, extrañamente, está ausente en el discurso anterior. Este texto también nos da la descripción clásica de la experiencia de la iluminación que incluye la consecución de los cuatro *jhāna*s, estados de meditación profunda, seguida de los tres *vijjā*s o tipos más elevados de conocimiento: el conocimiento de la rememoración de vidas pasadas, el conocimiento del fallecimiento y el renacimiento de los seres, y el conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Si bien este texto puede dar la impresión de que el último conocimiento irrumpió en la mente del Buddha como una intuición súbita y espontánea, el texto II,3(3) corrige esta impresión con un relato del Bodhisatta en la víspera de su iluminación donde reflexiona profundamente sobre el sufrimiento de la vejez y la muerte. Luego, rastrea metódicamente el origen de este sufrimiento hasta sus condiciones mediante un proceso que implica, en cada paso, «atención cuidadosa» (*yoniso manasikāra*) que conduce a “un

descubrimiento por la sabiduría" (*paññāya abhisamaya*). Este proceso de investigación culmina con el descubrimiento de la originación en dependencia que, de ese modo, se convierte en la piedra angular filosófica de su enseñanza.

Es importante recalcar que, como se presenta aquí y en otros lugares en los *Nikāyas* (ver **más adelante**), la originación en dependencia no significa una celebración feliz de la interconexión de todas las cosas, sino una articulación precisa del modelo condicional en torno a la dependencia sobre el cual se origina y cesa el sufrimiento. En el mismo texto, el Buddha declara que descubrió el camino a la iluminación sólo cuando encontró la manera de poner fin a la originación en dependencia. Así pues, fue conseguir llevar a cabo la *cesación* de la originación en dependencia lo que precipitó la iluminación del Buddha, y no sólo el descubrimiento de su aspecto de originación. El símil de la ciudad antigua, introducido posteriormente en el discurso, ilustra la cuestión de que la iluminación del Buddha no fue un suceso único, sino el redescubrimiento del mismo «antiguo sendero» seguido por los buddhas en el pasado.

El texto II,4 reanuda la narración del texto II,3(1), que yo había dividido empalmando las dos versiones alternativas de la búsqueda del Bodhisatta del camino hacia la iluminación. Ahora, nos volvemos a unir al Buddha inmediatamente después de su iluminación, cuando reflexiona sobre la cuestión de peso de si debe intentar compartir su realización con el mundo. Justo en este momento, en mitad de un texto que hasta ahora había tenido un aspecto tan convincentemente naturalista, una deidad llamada Brahmā Sahampati desciende de los cielos para suplicarle al Buddha que se vaya errante por el mundo a enseñar el *Dhamma* en beneficio de aquellos «con poco polvo en los ojos». ¿Debería interpretarse literalmente esta escena, o como una representación simbólica de un drama interior que tiene lugar en la mente del Buddha? Es difícil

dar una respuesta definitiva a esta pregunta; tal vez, la escena podría entenderse como algo que ocurre en ambos niveles al mismo tiempo. En cualquier caso, la aparición de Brahmā en este punto marca un cambio que va del realismo que colorea la parte anterior del *sutta* al modo mítico-simbólico. La transición pone otra vez de relieve el significado cósmico de la iluminación del Buddha y su futura misión como maestro.

La solicitud de Brahmā finalmente prevalece y el Buddha se compromete a enseñar. Elige como primeros destinatarios de su enseñanza a los cinco ascetas que le habían asistido durante sus años de prácticas ascéticas. La narración culmina con un enunciado breve que afirma que el Buddha les instruyó de tal manera que todos ellos alcanzaron el *Nibbāna* inmortal por sí mismos. Sin embargo, no da ninguna indicación sobre la enseñanza específica que el Buddha les impartió cuando se encontraron por primera vez después de su iluminación. Esa enseñanza es el primer discurso mismo, conocido como «Hacer girar la rueda del *Dhamma*».

Este *sutta* se incluye aquí como texto II,5. En el inicio del *sutta*, el Buddha anuncia a los cinco ascetas que ha descubierto «el camino medio», que él identifica como el Noble Óctuple Sendero. A la luz del relato biográfico anterior, podemos entender por qué el Buddha tuvo que comenzar este discurso de esta manera. Los cinco ascetas se habían negado inicialmente a aceptar el logro de la iluminación del Buddha y le desdeñaron como a alguien que había traicionado la más alta vocación para volver a darse a la buena vida. Así que primero tuvo que asegurarles que, lejos de volver a una vida de autoindulgencia, había descubierto un nuevo enfoque en la búsqueda eterna de la iluminación. Este nuevo enfoque, les dijo, sigue siendo fiel a la renuncia a los placeres sensuales, pero evita atormentar el cuerpo, siendo esto inútil e improductivo. A continuación, les explicó el verdadero camino hacia la liberación, el Noble Óctuple Sendero, que evita los dos extremos y, por lo tanto,

da lugar a la luz de la sabiduría y culmina en la destrucción de toda esclavitud, el *Nibbāna*.

Una vez que les ha aclarado su malentendido, el Buddha proclama las verdades que apercibió en la noche de su iluminación. Se trata de las Cuatro Nobles Verdades. No sólo enuncia cada verdad y da brevemente su significado, sino que define cada verdad desde tres perspectivas. Éstas constituyen los tres «giros de la rueda del *Dhamma*», que se dan a conocer posteriormente en el discurso. Con respecto a cada verdad, el primer giro es la sabiduría que ilumina la naturaleza particular de cada noble verdad. El segundo giro es la comprensión de que cada noble verdad impone una tarea particular que ha de ser cumplida. Así, en cuanto a la primera noble verdad, plantea que el sufrimiento *ha de ser* plenamente comprendido; respecto a la segunda verdad, la verdad del origen del sufrimiento, plantea que el deseo, la sed, *ha de ser* abandonada; en cuanto a la tercera verdad, la verdad del final del sufrimiento, *ha de ser* realizada; y la Cuarta Noble Verdad, la verdad del sendero, *ha de ser* cultivada. El tercer giro es la comprensión de que las cuatro funciones referidas a las Cuatro Nobles Verdades se han completado: la verdad del sufrimiento *se ha* comprendido plenamente; el deseo *se ha* abandonado; la cesación del sufrimiento *se ha* realizado, y el sendero *se ha* cultivado completamente. Sólo cuando él entendió las Cuatro Nobles Verdades en estos tres giros y doce modos, dice, pudo afirmar que había alcanzado la insuperable iluminación perfecta.

El *Dhammacakkappavattana Sutta* ilustra una vez más la mezcla de los modos estilísticos a los que antes me referí. El discurso prosigue casi enteramente en el modo realista-naturalista hasta que nos acercamos al final. Cuando el Buddha completa su sermón, el significado cósmico del acontecimiento se ilustra con un pasaje que muestra cómo las deidades en cada sucesivo reino celestial aplauden el discurso y gritan la buena nueva a las deidades del

reino inmediatamente superior. Al mismo tiempo, todo el universo tiembla y se agita, y una gran luz que supera el esplendor de los dioses aparece en el mundo. Entonces, al final, volvemos de nuevo desde esta gloriosa escena al prosaico reino humano para contemplar al Buddha felicitando brevemente al asceta Koṇḍañña por conseguir «la pura e inmaculada visión del *Dhamma*». En una fracción de segundo, la Lámpara de la Doctrina ha pasado del maestro al discípulo, para comenzar su recorrido por toda la India y en todo el mundo.

II. EL PORTADOR DE LUZ

1. UNA PERSONA

«Monjes, entre las personas que surgen en el mundo, hay una que surge por el bien de mucha gente, por la felicidad de mucha gente, por compasión hacia el mundo, para el beneficio, para el bien y para la felicidad de dioses y humanos. ¿Quién es esta persona? Es el *Tathāgata*, el *Arahant*, el Perfecta y Completamente Iluminado. Ésta es, monjes, dicha persona.

»Monjes, entre las personas que surgen en el mundo, hay una que es única, sin parangón, sin par, incomparable, inigualable, insuperable, sin rival, excelso entre los seres humanos. ¿Quién es esta persona? Es el *Tathāgata*, el *Arahant*, el Perfecta y Completamente Iluminado. Ésta es, monjes, dicha persona.

»Monjes, cuando aparece una persona así, aparece una gran visión; aparece una gran iluminación; aparece un gran resplandor; aparecen seis fenómenos insuperables; existe la realización de los cuatro conocimientos analíticos, existe la comprensión de la multiplicidad de elementos, existe la comprensión de la diversidad de elementos; existe la realización del fruto de la liberación a través de la sabiduría; existe la realización del fruto del que entra en la

corriente, existe la realización del fruto del que regresa una vez, existe la realización del fruto del que no regresa, existe la realización del fruto de *Arahant*.[3] ¿Quién es esta persona? Es el *Tathāgata*, el *Arahant*, el Perfecta y Completamente Iluminado. Ésta es, monjes, dicha persona».

(AN 1: xiii, 1, 5, 6; I 22-23)

2. LA CONCEPCIÓN Y EL NACIMIENTO DEL BUDDHA

1. Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthī, en la Arboleda de Jeta, en el parque de Anāthapiṅḍika.

2. Allí había muchos monjes que, tras haber regresado de recolectar la comida donada y después de comer, estaban sentados en la sala de reuniones. Entonces surgió el siguiente tema de conversación: «¡Es maravilloso, amigos, es admirable cuán poderoso y capaz es el *Tathāgata*! Pues es capaz de saber sobre los buddhas del pasado –quienes alcanzaron el *Parinibbāna*, acabaron con las proyecciones conceptuales, acabaron con el ciclo, detuvieron la rueda, y transcendieron todo sufrimiento–, así fue el nacimiento de aquellos Bienaventurados, así fue su nombre, así fue su clan, así fue su disciplina moral, así fueron sus cualidades mentales, así fue su sabiduría, así fue su morada meditativa, así fue su liberación».

Dicho esto, el venerable Ānanda dijo a los monjes: «Amigos, los *Tathāgata*s son maravillosos y poseen cualidades maravillosas. Los *Tathāgata*s son admirables y poseen cualidades admirables».[4]

Pero entonces su charla fue interrumpida, porque el Bienaventurado se levantó de su meditación vespertina, fue a la sala de reuniones y se sentó en el asiento preparado para él. Entonces, el Bienaventurado dijo así a los monjes: «Monjes, ¿de qué estabais hablando aquí sentados todos juntos? ¿De qué trataba la conversación que he interrumpido?».

«Venerable señor, tras haber regresado de recolectar la comida donada y después de comer, estábamos sentados en la sala de reuniones. Entonces surgió el siguiente tema de conversación: “Es maravilloso, amigos, es admirable … así fue su liberación”. Dicho esto, venerable señor, el venerable Ānanda nos dijo: “Amigos, los *Tathāgata*s son maravillosos y poseen cualidades maravillosas. Los *Tathāgata*s son admirables y poseen cualidades admirables”. Ésta era la conversación, venerable señor, que fue interrumpida cuando el Bienaventurado llegó».

Entonces, el Bienaventurado le dijo al venerable Ānanda: «Siendo así, Ānanda, explica con mayor detalle las cualidades maravillosas y admirables del *Tathāgata*».

3. «Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: “Atento y lúcido, Ānanda, el Bodhisatta renació en el cielo de Tusita”.[5] Esto, venerable señor, que el Bodhisatta renaciera en el cielo de Tusita con atención y lucidez, lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

4. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: “Atento y lúcido, Ānanda, el Bodhisatta permaneció en el cielo de Tusita”. Esto venerable señor, que el Bodhisatta permaneciera en el cielo de Tusita con atención y lucidez, lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

5. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: “Durante toda una vida, Ānanda, el Bodhisatta permaneció en el cielo de Tusita”. Esto, venerable señor, que el Bodhisatta permaneciera durante toda una vida en el cielo de Tusita, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

6. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: “Atento y lúcido, Ānanda, el Bodhisatta desapareció del cielo de Tusita y entró en el vientre de su madre”.

Esto, venerable señor, que el Bodhisatta desapareciera del cielo de Tusita y entrara en el vientre de su madre con atención y lucidez, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

7. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: "Cuando, Ānanda, el Bodhisatta desapareció del cielo de Tusita y entró en el vientre de su madre, un gran resplandor inconmensurable, superior a la divina majestad de los dioses, apareció en este mundo con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos. E incluso en aquellos abismales espacios vacíos entre un universo y otro, pura tiniebla y completa oscuridad, donde la luna y el sol, poderosos y gloriosos como son, no llegan a prevalecer con su luz, allí también apareció un gran resplandor inconmensurable, superior a la divina majestad de los dioses.[6] Y los seres que habían renacido allí se percibieron los unos a los otros gracias a aquella luz [y pensaron]: 'Así pues, es cierto que existen otros seres renacidos aquí'. Y este sistema de diez mil mundos tembló, vibró, fue sacudido, y otra vez un gran resplandor inconmensurable que superaba la divina majestad de los dioses apareció en el mundo". Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

8. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: "Cuando, Ānanda, el Bodhisatta entró en el vientre de su madre, cuatro descendientes de los dioses vinieron a protegerlo por los cuatro puntos cardinales, para que ningún ser humano o no humano, o quienquiera que fuese, hiciera daño al Bodhisatta o a su madre".[7] Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

9. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: "Cuando, Ānanda, el Bodhisatta entró en el vientre

de su madre, ella devino virtuosa de forma natural, absteniéndose de matar seres vivos,* absteniéndose de apropiarse de lo que no le es dado, absteniéndose de conducta sensual inapropiada, absteniéndose de mentir y absteniéndose de tomar alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia". Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

14. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: "Ānanda, otras mujeres dan a luz después de llevar al niño en el vientre durante nueve o diez meses, pero no le ocurrió así a la madre del Bodhisatta. La madre del Bodhisatta dio a luz después de llevarlo en el vientre durante exactamente diez meses". Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

15. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: "Ānanda, otras mujeres dan a luz sentadas o recostadas, pero no le ocurrió así a la madre del Bodhisatta. La madre del Bodhisatta dio a luz estando de pie". Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

16. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: "Ānanda, cuando el Bodhisatta salió del vientre de su madre, le recibieron primero los dioses, después los seres humanos". Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

17. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: "Ānanda, cuando el Bodhisatta salió del vientre de su madre, no tocó el suelo. Cuatro dioses lo recogieron y lo dejaron al lado de su madre, diciendo: 'alégrate, oh reina, que te ha nacido un hijo de gran poder'". Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

18. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: “Ānanda, cuando el Bodhisatta salió del vientre de su madre, estaba inmaculado, ni empapado en agua, ni sucio con humores, sangre o ningún tipo de impureza. Estaba limpio y sin mancha alguna. Suponed que hubiera una gema envuelta en una tela fina: la gema no se mancharía con la tela ni la tela con la gema. ¿Por qué? Por la pureza de ambas. Así también cuando el Bodhisatta salió… estaba limpio y sin mancha alguna”. Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

19. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: “Ānanda, cuando el Bodhisatta salió del vientre de su madre, aparecieron dos chorros de agua que caían del cielo, uno frío y otro caliente, para que se pudieran bañar el Bodhisatta y su madre”. Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

20. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo aprendí: “Nada más nacer, el Bodhisatta se puso en pie, manteniéndose erguido con los pies sobre el suelo, dio siete pasos mirando hacia el norte cubierto por un parasol blanco, miró hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales y dijo estas palabras de bravura: ‘Soy el primero del mundo; soy el mejor del mundo; soy el más fuerte del mundo. Éste es mi último nacimiento; ya no hay más devenir’”.[8] Esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado.

21. »Esto lo oí, venerable señor, de boca del Bienaventurado, de su boca lo escuché: “Cuando, Ānanda, el Bodhisatta salió del vientre de su madre, un gran resplandor inconmensurable, superior a la divina majestad de los dioses, apareció en este mundo con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos. E incluso en aquellos abismales espacios vacíos entre un universo y otro, pura tiniebla y

completa oscuridad, donde la luna y el sol, poderosos y gloriosos como son, no llegan a prevalecer con su luz, allí también apareció un gran resplandor inconmensurable, superior a la divina majestad de los dioses. Y los seres que habían renacido allí se percibieron los unos a los otros gracias a aquella luz [y pensaron]: 'Así pues es cierto que existen otros seres renacidos aquí'. Y este sistema de diez mil mundos tembló, vibró, fue sacudido, y otra vez un gran resplandor inconmensurable que superaba la divina majestad de los dioses apareció en el mundo". Que cuando el Bodhisatta salió del vientre de su madre, un gran resplandor inconmensurable, superior a la majestad divina de los dioses, apareció en el mundo… esto, venerable señor, también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado».

22. «Siendo así lo que dices, Ānanda, considera esto también como una cualidad maravillosa y admirable del *Tathāgata*: He aquí, Ānanda, que el *Tathāgata* sabe cuándo se originan las sensaciones, sabe cuándo están presentes y sabe cuándo desaparecen; sabe cuándo se originan las percepciones, sabe cuándo están presentes y sabe cuándo desaparecen; sabe cuándo se originan los pensamientos, sabe cuándo están presentes y sabe cuándo desaparecen.[9] Esto, Ānanda, considéralo también una cualidad maravillosa y admirable del *Tathāgata*».

23. «Venerable señor, que el Bienaventurado sepa cuándo se originan las sensaciones, sepa cuándo están presentes y sepa cuándo desaparecen; sepa cuándo se originan las percepciones, sepa cuándo están presentes y sepa cuándo desaparecen; sepa cuándo se originan los pensamientos, sepa cuándo están presentes y sepa cuándo desaparecen; esto también lo considero una cualidad maravillosa y admirable del Bienaventurado».

Así habló el venerable Ānanda, y el Maestro le dio su aprobación. Los monjes se alegraron y se deleitaron con las palabras del Venerable Ānanda.

(MN 123: *Acchairya-abbhūta Sutta*, abreviado; III 118-20; 122-124)

3. LA BÚSQUEDA DE LA ILUMINACIÓN

(1) Buscando el Estado supremo de la paz sublime

5. «Monjes, existen estos dos tipos de búsqueda: la búsqueda noble y la búsqueda innoble. ¿Y cuál es la búsqueda innoble? He aquí, monjes, un hombre que estando él mismo sujeto al nacimiento busca lo que está sujeto al nacimiento; estando él mismo sujeto al envejecimiento, busca lo que también está sujeto al envejecimiento; estando él mismo sujeto a la enfermedad, busca lo que también está sujeto a la enfermedad; estando él mismo sujeto a la muerte, busca lo que también está sujeto a la muerte; estando él mismo sujeto al sufrimiento, busca lo que está también sujeto al sufrimiento; estando él mismo sujeto a las impurezas, busca él mismo lo que está también sujeto a las impurezas.

6-11. »¿Y qué diríais, monjes, que está sujeto al nacimiento, al envejecimiento, a la enfermedad y a la muerte; sujeto al sufrimiento y a la impureza? Esposa e hijos, esclavos y esclavas, cabras y ovejas, gallinas y cerdos, elefantes, rebaños, caballos y yeguas, oro y plata: estos objetos del asimiento están sujetos al nacimiento, al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte; al sufrimiento y a la impureza, y alguien que se apegue a estas cosas, se encapriche con ellas y se obsesione con ellas, estando él mismo sujeto al nacimiento… al sufrimiento y a la impureza, busca lo que está también sujeto al nacimiento… al sufrimiento y a la impureza.[10]

12. »¿Y cuál es la búsqueda noble? He aquí alguien que estando él mismo sujeto al nacimiento, advierte el peligro en lo que está sujeto al nacimiento, busca lo que no nace, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando él mismo sujeto al envejecimiento, advierte el peligro en lo que está sujeto al envejecimiento, busca lo que nunca

envejece, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando él mismo sujeto a la enfermedad, advierte el peligro en lo que está sujeto a la enfermedad, busca lo que no enferma, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando él mismo sujeto a la muerte, advierte el peligro en lo que está sujeto a la muerte, busca lo que no muere, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando él mismo sujeto al sufrimiento, advierte el peligro en lo que está sujeto al sufrimiento, busca lo que no es sufrimiento, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando él mismo sujeto a la impureza, advierte el peligro en lo que está sujeto a la impureza, busca lo que es puro, la paz de la liberación, el *Nibbāna*. Ésta es la búsqueda noble.

13. »Monjes, antes de mi iluminación, cuando era todavía un simple Bodhisatta sin iluminar, estando yo mismo sujeto al nacimiento, busqué lo que también estaba sujeto al nacimiento; estando yo mismo sujeto al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte, al sufrimiento y a la impureza, busqué lo que estaba también sujeto al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte, al sufrimiento, a la impureza. Entonces consideré lo siguiente: "¿Por qué, estando yo mismo sujeto al nacimiento, busco lo que también está sujeto al nacimiento? ¿Por qué, estando yo mismo sujeto al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte, al sufrimiento y a la impureza, busco lo que está sujeto al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte, al sufrimiento y a la impureza? Supongamos que estando yo mismo sujeto al nacimiento, advirtiera el peligro en lo que está sujeto al nacimiento y buscara lo que no nace, la paz de la liberación, el *Nibbāna*. Supongamos que, estando yo mismo sujeto al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte, al sufrimiento, a la impureza, advirtiera el peligro en lo que está sujeto al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte, al sufrimiento y a la impureza, buscara lo que no envejece, lo que no enferma, lo que no muere, lo que no sufre, lo que es puro, la paz de la liberación, el *Nibbāna*".

14. »Más tarde, cuando era todavía un joven pelinegro, dotado del divino tesoro de la juventud, en la flor de la vida, aun contraviniendo la voluntad de madre y padre que lloraban y gemían, me afeité pelo y barba, me puse el hábito anaranjado y di el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar.

15. »Así, habiendo dado el paso para ir tras lo beneficioso, buscando el camino supremo hacia la paz sublime, me dirigí hacia donde estaba Ālāra Kālāma y le dije: “Amigo Kālāma, quisiera vivir la vida de santidad en esta enseñanza y disciplina”. Dicho esto, monjes, Ālāra Kālāma respondió: “El venerable puede quedarse. Esta enseñanza es tal que un hombre sabio, siguiendo al maestro, pronto puede realizarla por sí mismo con conocimiento superior, alcanzarla y morar en ella”. Pronto, rápidamente, aprendí aquella enseñanza. Por lo que respecta a la recitación y repetición de las doctrinas, tenía conocimiento y experiencia, pudiendo afirmar, al igual que otros que: “Conocía y veía”».

«Entonces pensé: “Cuando Ālāra Kālāma dice que ‘realizándola por sí mismo con conocimiento superior, uno alcanza esta enseñanza y mora en ella’ no lo dice sólo porque cree en ella, sino porque debe estar seguro de su conocimiento y visión de esta enseñanza”. Entonces fui adonde estaba Ālāra Kālāma, me acerqué a él y le pregunté: “Amigo Kālāma, ¿por qué razón afirmas que realizándola por sí mismo con conocimiento superior, uno alcanza y mora en esta enseñanza?”. Dicho esto, monjes, Ālāra Kālāma contestó que era por la base de la nada.[11]

»Entonces pensé: “Ālāra Kālāma no es el único que tiene fe, energía, atención, concentración y sabiduría. Yo también tengo fe, energía, atención, concentración y sabiduría. ¿Y si me esforzara por realizar esa enseñanza que afirma Ālāra Kālāma y, realizándola por mí mismo con conocimiento superior, la alcanzara y permaneciera en ella?”.

»Pronto, rápidamente, realizándola por mí mismo con

conocimiento superior, alcancé esa enseñanza y permanecí en ella. Entonces fui adonde estaba Ālāra Kālāma, me acerqué a él y le pregunté: “Amigo Kālāma, ¿es basándose en esto que, habiéndola realizado por ti mismo con conocimiento superior, afirmas haber alcanzado esta enseñanza y morar en ella?”. “Así es (contestó Ālāra Kālāma). Pues amigo, es basándose en eso mismo que, habiéndola realizado por mí mismo con conocimiento superior, he alcanzado y permanezco en esta enseñanza”. “Amigo –prosiguió Ālāra Kālāma–, qué bendición y qué gran suerte poder ver entre nosotros a alguien tan venerable en la vida de santidad. La enseñanza que, habiéndola realizado por mí mismo con conocimiento superior, yo afirmo haber alcanzado y morar en ella, es la misma que, habiéndola realizado por ti mismo con conocimiento superior, tú afirmas haber alcanzado y morar en ella. La enseñanza que, habiéndola realizado por ti mismo con conocimiento superior, tú afirmas haber alcanzado y morar en ella, es la misma que, habiéndola realizado por mí mismo con conocimiento superior, yo afirmo haber alcanzado y morar en ella. Es decir, la enseñanza que tú conoces es la que yo conozco y la enseñanza que yo conozco es la que tú conoces. Tú eres como yo y yo soy como tú. Ven amigo y encarguémonos los dos de este grupo de discípulos”.

»Monjes, de este modo, mi maestro Ālāra Kālāma, me ponía a mí, su discípulo, a su mismo nivel y me otorgaba el más alto honor. Pero entonces, monjes, me dije: “Esta enseñanza no conduce al desengaño, al desapego, a la cesación, al sosiego, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbāna*; conduce tan sólo al logro de la base de la nada”.[12] Monjes, decepcionado e insatisfecho con esa enseñanza, me marché.

16. »Todavía, monjes, buscando el camino supremo hacia la paz sublime, me dirigí hacia donde estaba Uddaka Rāmaputta y le dije: “Amigo, quisiera vivir la vida de santidad en esta enseñanza y disciplina”. Dicho esto, monjes, Uddaka Rāmaputta respondió: “El

venerable puede quedarse. Esta enseñanza es tal que un hombre sabio, siguiendo al maestro, pronto puede realizarla por sí mismo con conocimiento superior, alcanzarla y morar en ella". Pronto, rápidamente, aprendí aquella enseñanza. Por lo que respecta a la recitación y repetición de las doctrinas, tenía conocimiento y experiencia, pudiendo afirmar, al igual que otros, que: "Conocía y veía".

»Entonces pensé: "Cuando Rāma dice que 'realizándola por sí mismo con conocimiento superior, uno alcanza esta enseñanza y mora en ella' no lo dice sólo porque cree en ella, sino porque debe estar seguro de su conocimiento y visión de esta enseñanza". Entonces, fui adonde estaba Uddaka Rāmaputta, me acerqué a él y le pregunté: "Amigo Rāma, ¿por qué razón afirmas que realizándola por sí mismo con conocimiento superior, uno alcanza y mora en esta enseñanza?". Dicho esto, monjes, Uddaka Rāmaputta contestó que era por la base de ni la percepción ni la no-percepción.[13]

»Entonces pensé: "Rāma no es el único que tiene fe, energía, atención, concentración y sabiduría. Yo también tengo fe, energía, atención, concentración y sabiduría. ¿Y si me esforzara por realizar esa enseñanza que afirma Rāma y, realizándola por mí mismo, con conocimiento superior, la alcanzara y permaneciera en ella?".

»Pronto, rápidamente, realizándola por mí mismo con conocimiento superior, alcancé esa enseñanza y permanecí en ella. Entonces, fui adonde estaba Uddaka Rāmaputta, me acerqué a él y le pregunté: "Amigo, ¿era basándote en esto que, habiéndola realizado por ti mismo, con conocimiento superior, afirmabas haber alcanzado esta enseñanza y morar en ella?". "Así es (contestó Uddaka Rāmaputta)". "Pues amigo, es basándote en eso mismo que, habiéndola realizado por mí mismo, con conocimiento superior, he alcanzado y permanezco en esta enseñanza". "Amigo –prosiguió Uddaka Rāmaputta–, qué bendición y qué gran suerte poder ver entre nosotros a alguien tan venerable en la vida de santidad. La

enseñanza que, habiéndola realizado por mí mismo con conocimiento superior, Rāma afirmaba haber alcanzado y morar en ella, es la misma que, habiéndola realizado por ti mismo con conocimiento superior, tú afirmas haber alcanzado y morar en ella. La enseñanza que, habiéndola realizado por ti mismo con conocimiento superior, tú afirmas haber alcanzado y morar en ella, es la misma que, habiéndola realizado por mí mismo con conocimiento superior, Rāma afirmaba haber alcanzado y morar en ella. Es decir, la enseñanza que tú conoces es la que Rāma conoce y la enseñanza que Rāma conoce es la que tú conoces. Tú eres como Rāma y Rāma es como tú. Ven amigo y encarguémonos los dos de este grupo de discípulos".

»Monjes, de este modo, mi compañero en la vida de santidad, Uddaka Rāmaputta, me puso como maestro y me otorgó el más alto honor. Pero entonces monjes me dije: "Esta enseñanza no conduce al desengaño, al desapego, a la cesación, al sosiego, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbāna*; conduce tan sólo al logro de la base de ni la percepción ni la no-percepción". Monjes, decepcionado e insatisfecho con esa enseñanza, me marché.

17. »Prosiguiendo la búsqueda de lo beneficioso, buscando el camino supremo hacia la paz sublime, fui caminando poco a poco por Magadha hasta que llegué a Uruvelā, cerca de la ciudad de Senā. Allí vi un paraje encantador, una preciosa arboleda a la bella vera de un río de aguas cristalinas, y no muy lejos, una aldea para recolectar comida. Entonces pensé: "Encantador es este paraje, preciosa la arboleda, bella la ribera, el agua del río está limpia y cerca hay una aldea para proveerme de comida. En verdad que el lugar es idóneo para el esfuerzo de un hijo de familia decidido a esforzarse". De manera que, monjes, allí me senté pensando: "En verdad que el lugar es idóneo para el esfuerzo".[14]

18. »Entonces, monjes, estando yo mismo sujeto al nacimiento, advirtiendo el peligro en lo que está sujeto al nacimiento, busqué lo

que no nace, la paz de la liberación, el *Nibbāna*, y alcancé lo que no nace, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando yo mismo sujeto al envejecimiento, advirtiendo el peligro en lo que está sujeto al envejecimiento, busqué lo que no envejece, la paz de la liberación, el *Nibbāna*, y alcancé lo que no envejece, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando yo mismo sujeto a la enfermedad, advirtiendo el peligro de lo que está sujeto a la enfermedad, busqué lo que no enferma, la paz de la liberación, el *Nibbāna*, y alcancé lo que no enferma, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando yo mismo sujeto a la muerte, advirtiendo el peligro en lo que está sujeto a la muerte, busqué lo que no muere, la paz de la liberación, el *Nibbāna*, y alcancé lo que no muere, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando yo mismo sujeto al sufrimiento, advirtiendo el peligro en lo que está sujeto al sufrimiento, busqué el no sufrimiento, la paz de la liberación, el *Nibbāna*, y alcancé el no sufrimiento, la paz de la liberación, el *Nibbāna*; estando yo mismo sujeto a las impurezas, advirtiendo el peligro en lo que está sujeto a las impurezas, busqué lo puro, la paz de la liberación, el *Nibbāna*, y alcancé lo puro, la paz de la liberación, el *Nibbāna*. El conocimiento y la visión surgieron en mi: "Mi liberación es inconmovible, éste es mi último nacimiento, ya no hay más devenir"».

(de MN 26: *Ariyapariyesanā Sutta*; I 160-167)

(2) La Realización de los tres conocimientos verdaderos

11. [Saccaka preguntó al Bienaventurado:][15] «¿Es que el venerable Gotama no ha experimentado nunca sensaciones tan placenteras que se apoderan de su mente y se instalan en ella? ¿Es que el venerable Gotama no ha experimentado nunca sensaciones tan dolorosas que pudieran apoderarse de su mente e instalarse en ella?».

12. «¿Por qué no ha de poder ser, Aggivessana? He aquí,

Aggivessana, que antes de mi iluminación completa, siendo todavía un Bodhisatta sin iluminar completamente, pensé: “La vida en el hogar es agobiante y estresante. La vida sin hogar es al aire libre. No es fácil viviendo en un hogar practicar la vida de santidad en su máxima integridad y completamente pura hasta el final, brillante como la madreperla. ¿Y si me cortase el pelo y la barba, y poniéndome el hábito anaranjado diera el paso de la vida en el hogar a la vida sin hogar?”.

13-16. »Al cabo de un tiempo, siendo todavía un joven pelinegro, dotado del divino tesoro de la juventud, en la flor de la vida… [Como en los párrafos 14-17 del texto II,3(1)]… Y allí me senté pensando: “En verdad que el lugar es idóneo para el esfuerzo”.

17. »Entonces, Aggivessana, se me ocurrieron tres símiles nunca antes oídos. Imagínate un trozo de madera verde y húmeda sumergida en el agua y un hombre que se acercara a ella con un palo pensando: “Encenderé un fuego y generaré calor”. ¿Qué te parece, Aggivessana? ¿Será capaz ese hombre de encender un fuego y generar calor frotando su palo con el trozo de madera verde y húmeda sumergida en el agua?».

«No, maestro Gotama, porque se trata de un trozo de madera verde y húmeda sumergida en el agua. Ese hombre no hará más que cansarse y exasperarse».

«De igual modo, Aggivessana, aquellos ascetas y brahmanes que no viven con el cuerpo separado de los placeres de los sentidos, que no han abandonado ni sosegado íntegramente en su interior el deseo sensual, el deseo obsesivo, el deseo obnubilado, el deseo ansioso y el deseo ardiente por los placeres de los sentidos, aunque sientan dolores penetrantes y punzantes provocados por el esfuerzo, están incapacitados para el conocimiento y la visión, la insuperable y completa iluminación. Éste es, Aggivessana, el primer símil nunca antes oído que se me ocurrió.

18. »Luego, Aggivessana, se me ocurrió el segundo símil nunca

antes oído. Imagínate un trozo de madera verde y húmeda que está en tierra firme lejos del agua y un hombre que se acercara a ella con un palo pensando: "Encenderé un fuego y generaré calor". ¿Qué te parece, Aggivessana? ¿Será capaz ese hombre de encender un fuego y generar calor frotando su palo con el trozo de madera verde y húmeda que está en tierra firme lejos del agua?».

«No, maestro Gotama, porque se trata de un trozo de madera verde y húmeda, aunque esté en tierra firme lejos del agua. Ese hombre no hará más que cansarse y exasperarse».

«De igual modo, Aggivessana, aquellos ascetas y brahmanes que no vivan con el cuerpo separado de los placeres de los sentidos, que no hayan abandonado y sosegado íntegramente en su interior el deseo sensual, el deseo obsesivo, el deseo obnubilado, el deseo ansioso y el deseo ardiente por los placeres de los sentidos, aunque sientan dolores penetrantes y punzantes provocados por el esfuerzo, están incapacitados para el conocimiento y la visión, la insuperable y completa iluminación. Éste es el segundo símil nunca antes oído que se me ocurrió.

19. »Luego, Aggivessana, se me ocurrió el tercer símil nunca antes oído. Imagínate un trozo de madera seca y sin humedad que está en tierra firme lejos del agua y un hombre que se acercara a ella con un palo pensando: "Encenderé un fuego y generaré calor". ¿Qué te parece, Aggivessana? ¿Será capaz ese hombre de encender un fuego y generar calor frotando su palo con el trozo de madera seca y sin humedad que está en tierra firme lejos del agua?».

«Sí, maestro Gotama, porque se trata de un trozo de madera seca y sin humedad que está en tierra firme y lejos del agua».

«De igual modo, Aggivessana, aquellos ascetas y brahmanes que viven con el cuerpo separado de los placeres de los sentidos, que han abandonado y sosegado íntegramente en su interior el deseo sensual, el deseo obsesivo, el deseo obnubilado, el deseo ansioso y el deseo ardiente por los placeres de los sentidos, tanto si sienten

dolores penetrantes y punzantes como si no los sienten, esos sí que están capacitados para el conocimiento y la visión, la insuperable y completa iluminación.[16] Éste es el tercer símil nunca antes oído que me vino a la cabeza. Estos son los tres símiles nunca antes oídos que se me ocurrieron.

20. »Pensé: "¿Y si, apretando los dientes con la lengua tocando el paladar, sometiera, subyugara y dominara la mente con la mente?". Y con los dientes apretados y la lengua tocando el paladar, sometí, subyugué y dominé la mente con la mente. Haciendo tal esfuerzo, me corría el sudor por las axilas. Al igual que un hombre fuerte, agarrando por la cabeza o los hombros a un hombre débil, lo sometería, subyugaría y dominaría, apretando los dientes con la lengua tocando el paladar, sometí, subyugué y dominé la mente con la mente y me corría el sudor por las axilas. Pero, Aggivessana, a pesar de poner infatigable energía y establecer ininterrumpida atención, mi cuerpo estaba agitado y desasosegado por el doloroso esfuerzo al que fue sometido. Sin embargo, Aggivessana, las sensaciones de dolor surgidas no se apoderaron de mi mente ni se instalaron en ella.[17]

21. »Entonces, Aggivessana, pensé: "¿Y si me concentrara en meditar sin respirar?", de manera que, Aggivessana, dejé de inspirar y espirar por boca y nariz. Al hacer eso, me zumbaban poderosamente los oídos como cuando sopla un fuerte viento. Como el fuerte resuello del fuelle de un herrero, al dejar de inspirar y espirar por boca y nariz, me zumbaban poderosamente los oídos. Pero, Aggivessana, a pesar de poner infatigable energía y establecer ininterrumpida atención, mi cuerpo estaba agitado y desasosegado por el doloroso esfuerzo al que fue sometido. Sin embargo, Aggivessana, las sensaciones de dolor surgidas no se apoderaron de mi mente ni se instalaron en ella.

22. »Luego, Aggivessana, pensé: "¿Y si me concentrara aún más en meditar sin respirar?", de manera que, Aggivessana, dejé de

inspirar y espirar por boca, nariz y oídos. Al hacer eso, me zumbaba poderosamente la cabeza como cuando sopla un fuerte viento. Como si un hombre fuerte me clavara una espada afilada en la cabeza, al dejar de inspirar y espirar por boca, nariz y oídos, me zumbaba poderosamente la cabeza. Pero, Aggivessana, a pesar de poner infatigable energía y establecer ininterrumpida atención, mi cuerpo estaba agitado y desasosegado por el doloroso esfuerzo al que fue sometido. Sin embargo, Aggivessana, las sensaciones de dolor surgidas no se apoderaron de mi mente ni se instalaron en ella.

23. »Luego, Aggivessana, pensé: "¿Y si me concentrara aún más en meditar sin respirar?", de manera que, Aggivessana, dejé de inspirar y espirar por boca, nariz y oídos. Al hacer eso, sufrí fuertes dolores de cabeza. Como si un hombre fuerte me estrujara la cabeza con una correa de cuero, al dejar de inspirar y espirar por boca, nariz y oídos, sufrí fuertes dolores de cabeza. Pero, Aggivessana, a pesar de poner infatigable energía y establecer ininterrumpida atención, mi cuerpo estaba agitado y desasosegado por el doloroso esfuerzo al que fue sometido. Sin embargo, Aggivessana, las sensaciones de dolor surgidas no se apoderaron de mi mente ni se instalaron en ella.

24. »Luego, Aggivessana, pensé: "¿Y si me concentrara aún más en meditar sin respirar?", de manera que, Aggivessana, dejé de inspirar y espirar por boca, nariz y oídos. Al hacer eso, fuertes zumbidos de vientos me desgarraban el vientre. Como si un carnicero experto o su aprendiz destripasen una res con un afilado cuchillo de carnicero, al dejar de inspirar y espirar por boca, nariz y oídos, fuertes zumbidos de vientos me desgarraban el vientre. Pero, Aggivessana, a pesar de poner infatigable energía y establecer ininterrumpida atención, mi cuerpo estaba agitado y desasosegado por el doloroso esfuerzo al que fue sometido. Sin embargo, Aggivessana, las sensaciones de dolor surgidas no se apoderaron de

mi mente ni se instalaron en ella.

25. »Luego, Aggivessana, pensé: "¿Y si me concentrara aún más en meditar sin respirar?", de manera que, Aggivessana, dejé de inspirar y espirar por boca, nariz y oídos. Al hacer eso, el cuerpo me ardía intensamente. Como si dos hombres fuertes, agarrando por ambos brazos a un hombre débil, lo abrasaran sobre un pozo de carbones al rojo, al dejar de inspirar y espirar por boca, nariz y oídos, el cuerpo me ardía intensamente. Pero, Aggivessana, a pesar de poner infatigable energía y establecer ininterrumpida atención, mi cuerpo estaba excitado y desasosegado por el doloroso esfuerzo al que fue sometido. Sin embargo, Aggivessana, las sensaciones de dolor surgidas no se apoderaron de mi mente ni se instalaron en ella.

26. »Entonces, Aggivessana, al verme en tal estado, algunos dioses decían: "El asceta Gotama ha muerto"; otros dioses decían: "El asceta Gotama no ha muerto, pero está moribundo"; otros dioses decían: "El asceta Gotama ni ha muerto ni está moribundo, el asceta Gotama es un *Arahant* y así es como viven los *Arahants*".

27. »Luego, Aggivessana, pensé: "¿Y si dejara de comer del todo?". Entonces, los dioses se me acercaron y me dijeron: "Señor, no dejéis de comer del todo, si lo hacéis, os alimentaremos con la comida de los dioses a través de los poros de la piel y os sustentaréis con ella". Entonces, pensé: "Si afirmo que practico la abstinencia, pero los dioses me alimentan con su comida y me sustento con ella, entonces, estaré mintiendo". De manera que, Aggivessana, desistí diciendo a los dioses: "Está bien".

28. »Después, Aggivessana, pensé: "¿Y si comiera sólo un poco cada vez, una sola cucharada de sopa de judías o de lentejas o de garbanzos o de guisantes?". Así lo hice y mi cuerpo quedó extenuado. De comer tan poco, mis miembros parecían los tallos de una enredadera marchita, mi trasero, la pezuña de un buey, mis vértebras, las cuentas de un abalorio, mis costillas sobresalían como

las canaleras de un tejado en ruinas, mis ojos se hundían en sus órbitas como el agua en un pozo profundo, mi cuero cabelludo se arrugaba y encogía como una calabaza verde y amarga que, arrancada antes de tiempo, expuesta al viento y al sol, se arruga y encoge. La piel del vientre llegó a pegarse a mi espina dorsal, y si se me ocurría tocarla, era mi espina dorsal lo que tocaba, si se me ocurría tocar mi espina dorsal, era la piel de mi vientre lo que tocaba. Cuando tenía que hacer mis necesidades, me caía de bruces allí mismo. Aggivessana, si trataba de aliviarme dándome friegas, el pelo, podrido en sus raíces, se me caía a medida que iba dando friegas.

29. »Aggivessana, algunos hombres al verme decían: "El asceta Gotama es negro", otros decían: "El asceta Gotama no es negro, sino moreno", otros decían: "El asceta Gotama no es ni negro ni moreno, es amarillo". Hasta ese punto, Aggivessana, el puro y limpio color de mi piel se deslució, y todo ello de comer tan poco.

30. »Entonces pensé: "Ha habido en el pasado, habrá en el futuro y hay también hoy en día ascetas y brahmanes que han experimentado dolores penetrantes y punzantes provocados por el esfuerzo, pero no los hay que en nada superen a éstos. Sin embargo, no he llegado a través de ellos a ningún estado sobrehumano ni a ningún conocimiento y visión propios de los Nobles, ¿no será otro el camino hacia la iluminación?".

31. »Entonces, Aggivessana, recordé: "Un día, cuando mi padre, del clan de los Sakyas, estaba trabajando, yo me encontraba sentado tomando la fresca a la sombra de un árbol. Allí, retirado de los deseos sensuales, retirado de los estados mentales perjudiciales, alcancé el primer *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos del retiro y va acompañado de ideación y reflexión, y moré en él.[18] ¿No podría ser ése el camino hacia la iluminación?". Y, Aggivessana, a la luz de este recuerdo, comprendí: "Ese es el camino hacia la iluminación".

32. »Entonces, Aggivessana, pensé: "¿Por qué temer a una felicidad que no tiene nada que ver con los placeres de los sentidos ni con estados mentales perjudiciales?". Y, Aggivessana, me dije: "No temo a esa felicidad que no tiene nada que ver con los placeres de los sentidos ni con estados mentales perjudiciales".

33. »Entonces, Aggivessana, pensé: "No es fácil lograr esa felicidad con un cuerpo tan desmejorado, ¿y si comiera algo sólido, arroz hervido y cuajada?". Así que, Aggivessana, comí algo sólido, arroz hervido y cuajada. En aquella ocasión, me acompañaban cinco monjes que pensaban: "Si el asceta Gotama llega a encontrar el *Dhamma*, nos lo enseñará". Pero por tomar algo sólido, arroz y cuajada, se decepcionaron conmigo y se fueron, [pensando]: "El asceta Gotama se pega la buena vida, ha abandonado el esfuerzo y ha vuelto a la vida regalada".

34. »Así que, Aggivessana, tras ingerir comida sólida y haber recuperado fuerzas, retirado de los deseos sensuales, retirado de los estados mentales perjudiciales, alcancé el primer *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos del retiro y va acompañado de ideación y reflexión, y moré en él. Sin embargo, Aggivessana, la sensación de placer surgida tampoco se apoderó de mi mente ni se instaló en ella.[19]

35. »Luego, al calmarse la ideación y la reflexión, alcancé el segundo *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos de la concentración, está libre de ideación y reflexión, y va acompañado de unificación de la mente y serenidad interior, y moré en él. Sin embargo, Aggivessana, la sensación de placer surgida tampoco se apoderó de mi mente ni se instaló en ella.

36. »Luego, al desvanecerse el gozo, permanecí ecuánime, atento y lúcido, experimentando con el cuerpo aquel estado de felicidad que los Nobles llaman "Vivir feliz, atento y ecuánime", con lo que alcancé el tercer *jhāna* y moré en él. Sin embargo, Aggivessana, la sensación de placer surgida tampoco se apoderó de mi mente ni se

instaló en ella.

37. »Luego, al renunciar al placer, al renunciar al dolor, y previa desaparición de la alegría y la frustración, alcancé el cuarto *jhāna*, sin dolor ni placer, completamente purificado por la atención y la ecuanimidad, y moré en él. Sin embargo, Aggivessana, la sensación de placer surgida tampoco se apoderó de mi mente ni se instaló en ella.

38. »Entonces, con la mente así concentrada, purificada, nítida, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirigí la mente hacia el conocimiento y recuerdo de mis vidas anteriores. Recordé mis múltiples vidas anteriores, es decir, un nacimiento, dos, tres, cuatro, cinco, diez, veinte, treinta, cuarenta, cincuenta, cien, mil, cien mil nacimientos, muchos ciclos cósmicos de contracción, muchos ciclos cósmicos de expansión, muchos ciclos cósmicos de contracción y expansión: "Allí, así me llamaba, tal era mi familia, tal era mi apariencia, tal era mi alimento, así experimenté placer y dolor, tanto así duró mi vida, allí fallecí y en otra parte reaparecí, allí, así me llamaba, tal era mi familia, tal era mi apariencia, tal era mi alimento, así experimenté placer y dolor, tanto así duró mi vida, allí fallecí y aquí reaparecí". Así, recordé mis múltiples vidas anteriores con sus características y detalles.

39. »Éste fue, Aggivessana, el primer conocimiento que logré en el primer tercio de la noche. La ignorancia se desvaneció y el conocimiento surgió, las tinieblas se desvanecieron y la luz surgió, como sucede cuando uno permanece alerta, constante y diligente. Sin embargo, Aggivessana, la sensación de placer surgida no se apoderó de mi mente ni se instaló en ella.

40. »Luego, con la mente así concentrada, completamente purificada, nítida, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirigí la mente hacia el conocimiento del nacer y morir de los seres. Con el ojo

divino purificado, que va más allá del humano, vi a los seres falleciendo y reapareciendo, conocí a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados, desafortunados según sus acciones anteriores y supe: “Ciertamente, los seres de mala conducta corporal, de mala conducta verbal, de mala conducta mental, que insultan a los Nobles, que sostienen concepciones erróneas, cuyas acciones se derivan de concepciones erróneas, tras la muerte y descomposición del cuerpo, reaparecen en la perdición, en un mal destino, en lugares de sufrimiento, en los infiernos. Pero aquellos seres de buena conducta corporal, de buena conducta verbal, de buena conducta mental, que no insultan a los Nobles, que sostienen concepciones verdaderas, cuyas acciones se derivan de concepciones verdaderas, tras la muerte y descomposición del cuerpo, reaparecen en un buen destino, en algún mundo celestial”. Así, con el ojo divino purificado que va más allá del humano, vi a los seres falleciendo y reapareciendo, conocí a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados, desafortunados y supe que renacen según sus acciones anteriores.

41. »Éste fue, Aggivessana, el segundo conocimiento que logré en el segundo tercio de la noche. La ignorancia se desvaneció y el conocimiento surgió, las tinieblas se desvanecieron y la luz surgió, como sucede cuando uno permanece alerta, constante y diligente. Sin embargo, Aggivessana, la sensación de placer surgida no se apoderó de mi mente ni se instaló en ella.

42. »Luego, con la mente así concentrada, completamente purificada, nítida, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirigí la mente hacia el conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Supe tal y como es: “Esto es el sufrimiento”, supe tal y como es: “Éste es el origen del sufrimiento”, supe tal y como es: “Éste es el fianl del sufrimiento”, supe tal y como es: “Éste es el camino que lleva al final del sufrimiento”; supe tal y como son: “Éstas son las

corrupciones", supe tal y como es: "Éste es el origen de las corrupciones", supe tal y como es: "Ésta es la destrucción de las corrupciones", supe tal y como es: "Éste es el camino que lleva a la destrucción de las corrupciones".

43. »Cuando supe y vi todo esto, mi mente quedó liberada de la corrupción del deseo de los sentidos, mi mente quedó liberada de la corrupción del devenir, mi mente quedó liberada de la corrupción de la ignorancia. Cuando quedé liberado, supe que estaba liberado y supe: "Aniquilado el renacer, consumada la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir".

44. »Éste fue, Aggivessana, el tercer conocimiento que logré en el último tercio de la noche. La ignorancia se desvaneció y el conocimiento surgió, las tinieblas se desvanecieron y la luz surgió, como sucede cuando uno permanece alerta, constante y diligente. Sin embargo, Aggivessana, la sensación de placer surgida no se apoderó de mi mente ni se instaló en ella».

(de MN 36: *Mahāsaccaka Sutta*; I 240-249)

(3) La ciudad antigua

«Monjes, antes de mi iluminación, cuando era un Bodhisatta sin iluminar completamente, pensé: "Ciertamente este mundo está sumido en la miseria, pues uno nace, envejece y muere, cae de un estado, renace en otro, pero no conoce la salida de este sufrimiento, a saber, del envejecer y del morir. Sin duda debería yo conocer la salida de este sufrimiento, del envejecer y del morir".

»Entonces, monjes, pensé: "¿Qué es aquello que, cuando existe, existen también el envejecimiento y la muerte? ¿Qué condiciona la existencia del envejecimiento y la muerte?". Entonces, monjes, mediante la atención cuidadosa, descubrí a través de la sabiduría que: "Cuando existe el nacimiento, existen el envejecimiento y la muerte. El envejecimiento y la muerte condicionan la existencia del

nacimiento".

»Entonces, monjes, pensé: "¿Qué es aquello que existe cuando existe el nacimiento? Existe el devenir. Existe el asimiento. Existe el deseo. Existen las sensaciones. Existe el contacto sensorial. Existen las seis bases de los sentidos. Existe el organismo psicofísico. ¿Y qué condiciona la existencia del organismo psicofísico?". Entonces, monjes, mediante la atención cuidadosa, descubrí a través de la sabiduría que "Cuando existe la consciencia, existe el organismo psicofísico. La consciencia condiciona la existencia del organismo psicofísico".

»Entonces, monjes, pensé: "¿Qué es aquello que, al existir, también existe la consciencia? ¿Qué condiciona la existencia de la consciencia?". Entonces, monjes, mediante la atención cuidadosa, descubrí a través de la sabiduría que "Cuando existe el organismo psicofísico, existe la consciencia. El organismo psicofísico condiciona la existencia de la consciencia".[20]

»Entonces, monjes, pensé: "Ciertamente, esta consciencia se remonta hasta el organismo psicofísico y no sigue más allá. En tanto esto es así, uno vive, envejece y muere, cae de un estado y renace en otro, es decir, la consciencia condiciona la existencia del organismo psicofísico y el organismo psicofísico condiciona la existencia de la consciencia.[21] El organismo psicofísico condiciona la existencia de las seis bases de los sentidos. Las seis bases de los sentidos condicionan la existencia del contacto sensorial, etc. Éste es el origen de todo este montón de sufrimiento".

»"Origen, origen". Así, monjes, surgió en mí la visión de una realidad nunca antes oída, surgió el conocimiento, surgió la sabiduría, surgió la intuición, surgió la iluminación.

»Entonces, monjes, pensé: "¿Qué es aquello que, no existiendo, tampoco existen el envejecimiento y la muerte? ¿Con la cesación de qué cesan el envejecimiento y la muerte?". Entonces, monjes, mediante la atención cuidadosa, descubrí a través de la sabiduría

que “Cuando no existe el nacimiento, no existen el envejecimiento y la muerte. Con la cesación del nacimiento cesan el envejecimiento y la muerte”.

»Entonces, monjes, pensé: “¿Qué es aquello que, no existiendo, el nacimiento tampoco existe? El devenir tampoco existe. El asimiento tampoco existe. El deseo tampoco existe. Las sensaciones tampoco existen. El contacto sensorial tampoco existe. Las seis bases de los sentidos tampoco existen. El organismo psicofísico tampoco existe. ¿Con la cesación de qué cesa el organismo psicofísico?”. Entonces, monjes, mediante la atención cuidadosa, descubrí a través de la sabiduría que “Cuando no existe la consciencia, el organismo psicofísico tampoco existe. Con la cesación de la consciencia cesa el organismo psicofísico”.

»Entonces, monjes, pensé: “¿Qué es aquello, monjes, que, no existiendo, la consciencia tampoco existe? ¿Con la cesación de qué cesa la consciencia?”. Entonces, monjes, mediante la atención cuidadosa, descubrí a través de la sabiduría que “Cuando el organismo psicofísico no existe, la consciencia no existe. Con la cesación del organismo psicofísico cesa la consciencia”.

»Entonces, monjes, pensé: “He alcanzado el camino hacia la iluminación, a saber, que con la cesación del organismo psicofísico cesa la consciencia. Con la cesación de la consciencia cesa el organismo psicofísico. Con la cesación del organismo psicofísico cesan las seis bases de los sentidos. Con la cesación de las seis bases de los sentidos cesa el contacto sensorial, etc. Éste es el cese de todo este montón de sufrimiento”.[22]

»“Cesación, cesación”; así, monjes, surgió en mí la visión de una realidad nunca antes oída, surgió el conocimiento, surgió la sabiduría, surgió la intuición, surgió la iluminación.

»Así como, monjes, un hombre que fuera caminando por un bosque, por una selva, viera un antiguo sendero, un antiguo camino que hubiera sido recorrido por hombres en el pasado, y lo siguiera

y, siguiéndolo, viera una antigua ciudad, una antigua capital, que hubiera sido habitada por hombres en el pasado, una ciudad con sus parques, sus jardines, sus estanques de lotos, sus murallas, una ciudad encantadora. Entonces imaginad, monjes, que aquel hombre informara al rey o a los ministros: "Oíd, venerable señor, tenéis que saber algo. Caminando en el bosque, en la selva, vi un antiguo sendero, un antiguo camino que fue recorrido por hombres en el pasado, y lo seguí. Y, siguiéndolo, vi una antigua ciudad, una antigua capital donde habían vivido hombres en el pasado, una ciudad con sus parques, jardines, lagos de lotos, murallas, una ciudad encantadora. ¡Reconstruid, venerable señor, esa ciudad!". Entonces, monjes, el rey o los ministros harían reconstruir esa ciudad, y llegaría un tiempo en el que aquella ciudad sería rica, próspera, muy poblada, llena de gente, siempre creciendo y expandiéndose.

»Del mismo modo, monjes, yo vi un antiguo sendero, un antiguo camino, que había sido recorrido por los buddhas perfecta y completamente iluminados en el pasado. ¿Y cuál es, monjes, este antiguo sendero, este antiguo camino que había sido recorrido por los buddhas perfecta y completamente iluminados en el pasado? No es otro que el Noble Óctuple Sendero. A saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración. Éste es ciertamente, monjes, el antiguo sendero, el antiguo camino recorrido por los buddhas perfecta y completamente iluminados del pasado. Este [sendero] seguí y, siguiéndolo, comprendí el envejecimiento y la muerte. Comprendí el origen del envejecimiento y la muerte. Comprendí el cese del envejecimiento y la muerte. Comprendí el camino que conduce a la cesación del envejecimiento y la muerte. Lo seguí y, siguiéndolo, comprendí el nacimiento … comprendí el devenir … comprendí el asimiento … comprendí el deseo … comprendí las sensaciones …comprendí el

contacto sensorial … comprendí las seis bases de los sentidos … comprendí el organismo psicofísico … comprendí la consciencia. Lo seguí y, siguiéndolo, comprendí las construcciones intencionales. Comprendí el origen de las construcciones intencionales. Comprendí la cesación de las construcciones intencionales. Comprendí el camino que conduce a la cesación de las construcciones intencionales.[23] Y conociendo esto por propia experiencia, informé a los monjes y monjas, a los discípulos y las discípulas laicas. De modo que, monjes, en tanto la vida de santidad es bien difundida entre seres humanos y divinos, se expande y es próspera, famosa, muy popular, apta para todos».

(SN 12:65; II 104-107)

4. LA DECISIÓN DE ENSEÑAR

19. «Entonces, monjes, pensé: "Este *Dhamma* que he logrado es profundo, difícil de ver y difícil de comprender, apacible, excelso, allende el alcance de la lógica, sutil, para que los sabios lo expermienten por sí mismos. Sin embargo, la gente se divierte con los objetos del asimiento, disfruta con los objetos del asimiento, se regocija con los objetos del asimiento.[24] Para la gente que se divierte, disfruta y se regocija con los objetos del asimiento, es difícil de ver la condicionalidad de las cosas, el surgimiento condicionado. Igualmente, difícil de ver es la pacificación de todas las construcciones intencionales, el desasimiento de todas las posesiones, la destrucción del deseo, el desapego, la cesación, el *Nibbāna*.[25] Si promulgara el *Dhamma* y no me comprendieran, me sentiría insatisfecho y contrariado". Por esto, monjes, se me ocurrieron estos versos nunca antes oídos:

> "Lo que con tanta dificultad he logrado

¿por qué darlo a conocer ahora
si aquellos que viven en la pasión y el odio
jamás vislumbrarán el *Dhamma*?

Lo que va en contra de la corriente,
siendo sutil, profundo y difícil de ver,
no es visible para el inmerso en la pasión,
ni accesible al sumido en la oscuridad".

»De manera que, monjes, pensando así, mi mente se inclinaba a la inacción más bien que a la propagación del *Dhamma*.[26]

20. »Entonces, el Brahmā Sahampati supo lo que se me pasaba por la mente y se dijo a sí mismo: "En verdad que el mundo se hundirá y se irá a la ruina si la mente del *Tathāgata*, del *Arahant*, del perfecta y completamente iluminado, se inclina a la inacción y no a la propagación del *Dhamma*". Y entonces monjes, en un abrir y cerrar de ojos, el Brahmā Sahampati desapareció de su mundo y se presentó delante de mí. Luego, tras arreglarse el manto sobre un hombro y alzar las manos en saludo reverencial hacia mí, dijo: "Venerable señor, ruego que el Bienaventurado difunda el *Dhamma*, que el Bien Encaminado predique el *Dhamma*; hay seres con poco polvo en los ojos que se están echando a perder por no tener noticia del *Dhamma* y que, al hacerlo, progresarán". Esto, monjes, dijo el Brahmā Sahampati y dicho esto prosiguió:

"Ha habido en Magadha anteriormente
impuras enseñanzas de mentes sin refinar,
pero ahora que abierta está la puerta de lo que no muere,
que se oiga el *Dhamma* alumbrado por el limpio de corazón.

Como el que, de pie en lo alto de una montaña,
ve a todos los que están a su alrededor,
así tú, el sabio que ha ascendido a la morada del *Dhamma*,
eres capaz de verlo todo.
Aquél que está libre de pesar, que se fije en los inmersos en la pena,

en los subyugados por el nacer y el envejecer.

Que se levante el héroe victorioso, el guía de la caravana,
el que ha saldado la deuda, y que recorra el mundo,
que el Bienaventurado difunda el *Dhamma*,
y los que lo entiendan progresarán".

21. »Luego, tras escuchar el ruego del Brahmā Sahampati, movido por la compasión hacia los seres, inspeccioné el mundo con el ojo de un Buddha. Monjes, inspeccionando el mundo con el ojo de un Buddha, vi seres con poco polvo en los ojos y seres con mucho polvo en los ojos, seres con facultades agudas y seres con facultades obtusas, con buena actitud y con mala actitud, dóciles y díscolos, algunos de ellos viviendo con temor a lo que está mal hecho y al otro mundo. De la misma manera que en un estanque de flores de loto azules, rojas o blancas, algunas germinan debajo del agua y crecen sumergidas sin salir a la superficie, otras germinan y crecen bajo el agua, alcanzando la superficie y permaneciendo a ras del agua, y otras germinan y crecen bajo el agua, salen a la superficie y crecen aún más allá, sin que el agua llegue a mojarlas. Así yo, monjes, inspeccionando el mundo con el ojo de un Buddha, vi seres con poco polvo en los ojos y seres con mucho polvo en los ojos, seres con facultades agudas y seres con facultades obtusas, con buena actitud y con mala actitud, dóciles y díscolos, algunos de ellos viviendo con temor a lo que está mal hecho y al otro mundo. Entonces, monjes, recité este verso al Brahmā Sahampati:

"Abiertas están las puertas de lo que no muere,
que los dotados de oído manifiesten su fe.
Por saber las dificultades que ello entraña, Brahmā,
no difundía yo el *Dhamma*, recto y excelso".

»Entonces, monjes, el Brahmā Sahampati pensó: "He hecho posible que el Bienaventurado difunda el *Dhamma*". Tras ello, me ofreció

sus respetos manteniéndome a su derecha y desapareció.

22. »Entonces, monjes, pensé: "¿A quién podría predicar el *Dhamma* en primer lugar? ¿Quién lo entendería pronto?". Luego monjes, pensé: "Ālāra Kālāma es sabio, docto e inteligente, con poco polvo en los ojos desde hace mucho tiempo, si le predicara el *Dhamma* en primer lugar, lo entendería pronto". Pero entonces, monjes, se me acercaron unos dioses y me dijeron: "Venerable señor, Ālāra Kālāma murió hace una semana". El conocimiento y la visión surgieron en mí: "Ālāra Kālāma murió hace una semana". Luego pensé: "Es una pena para Ālāra Kālāma, si le hubiera predicado el *Dhamma*, lo hubiera entendido pronto".

23. »Monjes, entonces, pensé: "¿A quién podría predicar el *Dhamma* en primer lugar? ¿Quién lo entendería pronto?". Luego, monjes, pensé: "Uddaka Rāmaputta es sabio, docto e inteligente, con poco polvo en los ojos desde hace mucho tiempo, si le predicara el *Dhamma* en primer lugar, lo entendería pronto". Pero entonces, monjes, se me acercaron unos dioses y me dijeron: "Venerable señor, Uddaka Rāmaputta murió anoche". El conocimiento y la visión surgieron en mí: "Uddaka Rāmaputta murió anoche". Luego pensé: "Es una pena para Uddaka Rāmaputta, si le hubiera predicado el *Dhamma*, lo hubiera entendido pronto".

24. »Monjes, entonces pensé: "¿A quién podría predicar el *Dhamma* en primer lugar? ¿Quién lo entendería pronto?". Luego, monjes, pensé: "El grupo de cinco monjes al que pertenecía me fue de mucha ayuda[27] e hizo mucho por mí cuando me esforzaba decididamente, ¿y si les predicara el *Dhamma* en primer lugar?". Entonces, monjes, pensé: "¿Dónde vive ahora el grupo de cinco monjes?", y con el ojo divino purificado que va más allá del humano, vi que vivían en Bārāṇasi, en el Parque de los Ciervos de Isipatana.[*]

25. »Entonces, habiendo vivido a mi albedrío en Uruvelā, emprendí el camino hacia Bārāṇasi. Entre Gāyā y el lugar de la

iluminación, monjes, el Ājivaka Upaka me vio por el camino y, al verme, me dijo: “Amigo, tus facultades brillan, puro es tu aspecto y limpia tu apariencia, ¿con quién te has ordenado?, ¿quién es tu maestro?, ¿cuál es el *Dhamma* en que encuentras tanta satisfacción?”. Habiendo el Ājivaka Upaka dicho esto, monjes, le contesté con estos versos:

> “Yo soy el que ha transcendido todo, el que conoce todo,
> intachable en todos los estados mentales,
> liberado a través de la aniquilación del deseo y la renuncia a todo,
> habiendo conocido por mí mismo, ¿quién podría instruirme?
>
> No hay maestro para mí,
> no hay nadie como yo.
> En este mundo con sus dioses,
> no hay persona que me iguale.
>
> Yo soy un *Arahant* en el mundo,
> un maestro insuperable
> único, un Buddha perfecta y completamente iluminado,
> [cuyos fuegos se han] enfriado y extinguido.
>
> Voy ahora a Kāsī
> para hacer sonar el tambor de lo que no muere
> en un mundo cegado por la oscuridad”.
>
> “Por lo que dices amigo, debes ser el conquistador universal”.[28]
>
> “Como yo, en efecto, son los conquistadores
> los que han conseguido aniquilar las corrupciones.
> Yo he conquistado los estados mentales malignos,
> por lo tanto, Upaka, soy un conquistador”.

»Dicho esto, monjes, el Ājivaka Upaka dijo: “Es posible, amigo” y, sacudiendo la cabeza, tomó otro camino y se marchó.

26. »Entonces, monjes, seguí caminando hasta llegar a Bārāṇasi, al Parque de los Ciervos en Isipatana, donde me acerqué al grupo de

cinco monjes. Me vieron venir de lejos y, al verme, acordaron lo siguiente: “Amigos, viene el asceta Gotama, el que se da a la buena vida, el que abandonó el esfuerzo y volvió a la vida regalada. No le saludaremos, no nos levantaremos y no tomaremos su cuenco ni su manto, pero prepararemos un asiento y, si quiere, que se siente”. Sin embargo, monjes, a medida que me acercaba, el grupo de cinco monjes fue incapaz de mantener su palabra. Uno vino a saludarme y tomó mi cuenco y mi manto, otro me preparó un asiento y otro trajo agua para lavarme los pies. Sin embargo, me llamaban y se referían a mí como “amigo”.[29]

27. »Dicho esto, monjes, dije así al grupo de cinco monjes: “Monjes, no llaméis y no os refiráis al *Tathāgata* como ‘amigo’. Monjes, el *Tathāgata* es un *Arahant*, un Buddha perfecta y completamente iluminado. Prestad oído y escuchad, monjes: lo que no muere ha sido encontrado. Os voy a instruir y a predicar el *Dhamma*. Si hacéis lo que os digo, sin tardanza, en este mismo mundo, realizándolo por vosotros mismos con conocimiento superior, alcanzaréis y moraréis en aquella insuperable consumación de la vida de santidad por la que los hijos de familia lícitamente dejan el hogar para salir a la vida sin hogar”.

»Dicho esto, monjes, el grupo de cinco monjes me contestó así: “Amigo Gotama, con tu comportamiento, prácticas y ascetismo, no lograste estados sobrehumanos, ni el conocimiento y visión propios de los Nobles. ¿Cómo ahora que te das a la buena vida, que has abandonado el esfuerzo y has vuelto a la vida regalada, puedes haber logrado estados sobrehumanos y el conocimiento y visión propios de los Nobles?”. Dicho esto, monjes, contesté así al grupo de cinco monjes: “Monjes, el *Tathāgata* no se da a la buena vida, ni ha abandonado el esfuerzo ni ha vuelto a la vida regalada. Monjes, el *Tathāgata* es un *Arahant*, un Buddha perfecta y completamente iluminado. Prestad oído y escuchad, monjes: lo que no muere ha sido encontrado, os voy a instruir y a predicar el *Dhamma*. Si hacéis

lo que os digo, sin tardanza, en este mismo mundo, realizándolo por vosotros mismos con conocimiento superior, alcanzaréis y moraréis en aquella insuperable consumación de la vida de santidad por la que los hijos de familia lícitamente dejan el hogar para salir a la vida sin hogar".

»Por segunda y por tercera vez, el grupo de cinco monjes me dijeron lo mismo y, por segunda y por tercera vez, les contesté igual.

28. »Entonces, monjes, les dije: "¿Es que no os dais cuenta de que nunca antes os había hablado de esta manera?". "No, venerable señor".[30] "Monjes, el Bienaventurado es un *Arahant*, un Buddha perfecta y completamente iluminado. Prestad oído y escuchad, monjes: lo que no muere ha sido logrado, os voy a instruir y a predicar el *Dhamma*. Si hacéis lo que os digo, sin tardanza, en este mismo mundo, realizándolo por vosotros mismos con conocimiento superior, alcanzaréis y moraréis en aquella insuperable consumación de la vida de santidad por la que los hijos de familia dejan el hogar, y hacen bien, para salir a la vida sin hogar".

29. »Y así, monjes, conseguí convencer al grupo de cinco monjes.[31] A veces adiestraba a dos monjes mientras los otros tres iban a recolectar comida, y de la comida que los tres monjes habían recolectado, el grupo de seis nos manteníamos. Otras veces, adiestraba a tres monjes mientras los otros dos iban a recolectar comida, y de la comida que los dos monjes habían recolectado, el grupo de seis nos manteníamos.

30. »Entonces, monjes, el grupo de cinco monjes adiestrados e instruidos por mí, estando ellos mismos sometidos a nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y frustración; habiendo comprendido el peligro inherente en lo sometido a nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y frustración; buscadores de lo no sometido a nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y frustración, la paz de la liberación, el *Nibbāna*, lograron lo que no

está sometido a nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y frustración, la paz de la liberación, el *Nibbāna*. El conocimiento y la visión surgieron en ellos: "Nuestra liberación es inconmovible, éste es nuestro último nacimiento, ya no hay más devenir"».

(de MN 26: *Ariyapariyesana Sutta*; I 167-173)

5. EL PRIMER DISCURSO

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Bārāṇasi, en el Parque de los Ciervos de Isipatana. Allí, el Bienaventurado se dirigió a un grupo de cinco monjes diciendo:

«Monjes, hay dos extremos que no deben cultivar quienes han dado el paso a la vida sin hogar. ¿Cuáles son estos dos? Dedicarse al disfrute de la felicidad relacionada con los placeres sensuales, [felicidad] que es inferior, vulgar, ordinaria, innoble y no conducente a la meta; y dedicarse al maltrato de uno mismo, que es doloroso, innoble y no conducente a la meta. He aquí, monjes, que, sin acercarse a ambos extremos, el *Tathāgata* ha despertado completamente al camino medio, que genera visión y comprensión, conduce al sosiego, al conocimiento superior, a la completa iluminación, al *Nibbāna*.

»¿Y cuál es, monjes, el camino medio al que el *Tathāgata* ha despertado completamente, [camino] que genera visión y comprensión, conduce al sosiego, al conocimiento superior, a la iluminación total, al *Nibbāna*? Es el Noble Óctuple Sendero, es decir: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración. Éste es, monjes, el camino medio al que el *Tathāgata* ha despertado completamente, [camino] que genera visión y comprensión, conduce al sosiego, al conocimiento superior, a la iluminación total, al *Nibbāna*.

»Ésta es, monjes, la noble verdad que es el sufrimiento: nacer es sufrir, envejecer es sufrir, enfermar es sufrir, morir es sufrir; estar unido a lo que desagrada es sufrir; estar separado de lo que agrada es sufrir; no conseguir lo que se anhela es sufrir; en una palabra, los cinco agregados del apego son sufrimiento.

»Ésta es, monjes, la noble verdad que es el origen del sufrimiento: es el deseo que conduce a más renacer, [deseo] que va asociado al gozo y al apego, que se regocija en esto y aquello; es decir, el deseo de placeres sensuales, el deseo de existencia y el deseo de no-existir.

»Ésta es, monjes, la noble verdad que es el fin del sufrimiento: es el completo cesar y desvanecimiento de dicho deseo, abandonar, renunciar, liberarse y desasirse de él.

»Ésta es, monjes, la noble verdad que es el camino que conduce al fin del sufrimiento: el Noble Óctuple Sendero, es decir: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración.

»"Ésta es la noble verdad que es el sufrimiento": de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.[32]

»"Esta noble verdad que es el sufrimiento debe ser totalmente comprendida": de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.[33]

»"Esta noble verdad que es el sufrimiento ha sido totalmente comprendida": de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.[34]

»"Ésta es la noble verdad que es el origen del sufrimiento": de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»“Esta noble verdad que es el origen del sufrimiento debe ser abandonada”: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»“Esta noble verdad que es el origen del sufrimiento ha sido abandonada”: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»“Ésta es la noble verdad que es el final del sufrimiento”: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»“Esta noble verdad que es el final del sufrimiento debe ser realizada”: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»“Esta noble verdad que es el final del sufrimiento ha sido realizada”: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»“Ésta es la noble verdad que es el camino que conduce al final del sufrimiento”: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»“Esta noble verdad que es el camino que conduce al final del sufrimiento debe ser cultivada”: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»“Esta noble verdad que es el camino que conduce al final del sufrimiento ha sido cultivada”: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la claridad.

»Monjes, hasta que mi comprensión y visión de estas Cuatro Nobles Verdades tal y como son, con sus tres ciclos y sus doce aspectos, no fue perfectamente purificada de esta forma,[35] hasta entonces, monjes, no afirmé haber logrado el supremo, perfecto y completo despertar en este mundo con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos. Pero, monjes, cuando mi comprensión y visión de estas Cuatro Nobles Verdades tal y como son, con sus tres ciclos y sus doce aspectos, fue perfectamente purificada de esta forma, entonces, monjes, afirmé haber logrado el supremo, perfecto y completo despertar en este mundo con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos. La comprensión y la visión surgieron en mí: "Mi liberación es inconmovible, éste es mi último nacimiento, ya no hay más devenir"».

Así habló el Bienaventurado y el grupo de cinco monjes se alegró y regocijó con sus palabras. Y mientras estas palabras eran pronunciadas, surgió en el venerable Koṅḍañña la pura e inmaculada visión del *Dhamma*: «Todo aquello que tiene la naturaleza de surgir tiene la naturaleza de cesar».[36]

Y cuando el Bienaventurado hizo girar la rueda del *Dhamma*, los dioses de la tierra exclamaron: «El Bienaventurado ha hecho girar la suprema rueda del *Dhamma* en Bārāṇasi, en el Parque de los Ciervos de Isipatana; nadie en el mundo la puede parar, ningún asceta o brahmán, ninguna deidad, ningún Māra o Brahmā». Tras haber oído a los dioses de la tierra, los dioses del mundo de los Cuatro Grandes Reyes exclamaron: «El Bienaventurado ha hecho girar la suprema rueda del *Dhamma* en Bārāṇasi, en el Parque de los Ciervos de Isipatana; nadie en el mundo la puede parar, ningún asceta o brahmán, ninguna deidad, ningún Māra o Brahmā». Tras haber oído a los dioses del mundo de los Cuatro Grandes Reyes, los dioses de Tāvatiṃsa exclamaron: «El Buddha ha hecho girar la suprema rueda

del *Dhamma* en Bārāṇasi, en la Arboleda de los Ciervos; nadie en el mundo la puede parar, ningún asceta o brahmán, ninguna deidad, ningún Māra o Brahmā». … los dioses de Yāma exclamaron … los dioses de Tusita exclamaron … los dioses de Nimmanarati exclamaron …los dioses de Paranimmita-vasavatti exclamaron … Tras haber oído a los dioses de Paranimmita-vasavatti, los séquitos[37] del dios Brahmā exclamaron: «El Bienaventurado ha hecho girar la suprema rueda del *Dhamma* en Bārāṇasi, en el Parque de los Ciervos de Isipatana; nadie en el mundo la puede parar, ningún asceta o brahmán, ninguna deidad, ningún Māra o Brahmā».

En ese momento, en ese instante, en ese lapso de tiempo, cuando la exclamación llegó a los mundos de Brahmā, los diez mil universos temblaron, se estremecieron, fueron sacudidos, y apareció en el mundo un resplandor glorioso e ilimitado, superior incluso al que irradian los dioses.

Entonces, el Bienaventurado pronunció solemnemente estas palabras: «¡En verdad que Koṅḍañña lo ha entendido, en verdad que Koṅḍañña lo ha entendido!». Así fue como el venerable Koṅḍañña adquirió su apodo «Koṅḍañña, el que ha entendido».

(SN 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420-424)

III. ACERCARSE AL *DHAMMA*

INTRODUCCIÓN

Uno de los dilemas más angustiosos a los que puede enfrentarse cualquier buscador espiritual serio, de mente abierta, es la enorme dificultad que entraña elegir entre la desconcertante diversidad de enseñanzas religiosas y espirituales disponibles. Por su propia naturaleza, las enseñanzas espirituales reclaman nuestra lealtad ante la afirmación de que son absolutas y lo abarcan todo. Los partidarios de un credo particular son propensos a afirmar que su religión, *por sí sola*, revela la verdad final sobre nuestro lugar en el universo y nuestro último destino; proponen con osadía que su camino ofrece *por sí solo* el medio seguro para la salvación eterna. Si pudiéramos suspender todos los compromisos establecidos basados en las creencias y comparar las doctrinas contendientes con imparcialidad, sometiéndolas a pruebas empíricas, tendríamos un método infalible para decidir entre ellas y, entonces, nuestra tribulación habría terminado. Pero no es así de simple. Todas las religiones rivales proponen –o presuponen– doctrinas que no podemos validar directamente mediante la experiencia personal; defienden postulados que requieren un cierto grado de confianza. Por lo tanto, ya que sus principios y prácticas chocan, tropezamos con el problema de encontrar alguna manera de poder decidir entre

ellas y sortear sus reivindicaciones de verdad en competencia.

Una solución a este problema es negar que exista un conflicto real entre sistemas de creencias alternativos. Los partidarios de este enfoque, al que podríamos denominar universalismo religioso, dicen que, en su núcleo, todas las tradiciones espirituales enseñan esencialmente lo mismo. Sus formulaciones pueden diferir, pero su núcleo interno es el mismo, expresado de forma diferente de acuerdo simplemente a diferentes sensibilidades. Lo que tenemos que hacer, dice el universalista, cuando nos enfrentamos a diferentes tradiciones espirituales, es extraer la nuez de la verdad interior de las cáscaras de sus credos exotéricos. En el suelo, nuestros objetivos se ven diferentes, pero desde las alturas, descubriremos que el objetivo es el mismo; es como la luna vista desde diferentes picos de montañas. Los universalistas en materia de doctrina a menudo avalan el eclecticismo en la práctica, sosteniendo que podemos elegir cualesquiera prácticas que prefiramos y combinarlas como platos en un *buffet*.

Esta solución al problema de la diversidad religiosa tiene un atractivo inmediato para aquellos desilusionados con las afirmaciones exclusivas de la religión dogmática. La reflexión honesta crítica, sin embargo, mostraría que, en las cuestiones más vitales, las diferentes religiones y tradiciones espirituales tienen diferentes puntos de vista. Nos dan respuestas muy diferentes a nuestras preguntas sobre los fundamentos básicos y objetivos de la búsqueda espiritual y, a menudo, estas diferencias no son meramente verbales. Quitarlas de en medio considerándolas como meramente verbales puede ser una manera eficaz de lograr la armonía entre los seguidores de sistemas de creencias diferentes, pero no puede soportar un examen minucioso. Al final, es tan poco defendible como decir que, porque tienen picos y alas, las águilas, los gorriones y las gallinas son esencialmente el mismo tipo de criatura, siendo las diferencias entre ellos meramente verbales.

No son sólo las religiones teístas las que enseñan doctrinas más allá del rango de la confirmación empírica inmediata. El Buddha también enseñó doctrinas que una persona corriente no puede confirmar directamente por experiencia cotidiana, y estas doctrinas son fundamentales para la estructura de su enseñanza. Vimos, por ejemplo, en las introducciones a los capítulos I y II, que los *Nikāya*s conciben un universo con muchas esferas de existencia sensible repartidas en el espacio y el tiempo infinitos, un universo en el que los seres sintientes deambulan y vagan de vida en vida a cuenta de su ignorancia, su codicia y su *kamma*. Los *Nikāya*s presuponen que, a lo largo del tiempo infinito, han surgido un sinnúmero de buddhas y han hecho girar la rueda del *Dhamma*, y que cada buddha alcanza la iluminación después de cultivar perfecciones espirituales durante largos periodos de tiempo cósmico. Cuando nos acerquemos al *Dhamma* es probable que nos resistamos ante tales creencias y que sintamos que suponen una demanda excesiva a nuestra capacidad para la confianza. Así que, inevitablemente, tropezamos con la cuestión de que, si deseamos seguir las enseñanzas del Buddha, debemos tomar en consideración todo el conjunto de la doctrina buddhista clásica.

Para el Buddhismo primigenio, todos los problemas a los que nos enfrentamos a la hora de decidir hasta dónde deberíamos llegar en el ejercicio de poner fe pueden resolverse de un sólo golpe. Ese único golpe implica volver a la experiencia directa como base definitiva para el juicio. Una de las características distintivas de la enseñanza del Buddha es el respeto que se concede a la experiencia directa. Los textos del Buddhismo primigenio no enseñan ninguna doctrina secreta, ni tampoco dejan margen a nada parecido a un camino esotérico reservado a una élite de iniciados y oculto a los demás. De acuerdo con el texto III,1, el secretismo en una enseñanza religiosa es la marca de las ideas erróneas y el pensamiento confuso. La enseñanza del Buddha brilla abiertamente,

tan radiante y brillante como la luz del sol y la luna. Estar libre del manto de secretismo es inherente a una enseñanza que da primacía a la experiencia directa, invitando a cada individuo a poner a prueba sus principios en el crisol de su propia experiencia.

Esto no significa que una persona corriente pueda validar totalmente la doctrina del Buddha mediante la experiencia directa y sin un esfuerzo especial. Más bien, la enseñanza sólo puede apercibirse plenamente mediante la consecución de determinados tipos extraordinarios de experiencia que están mucho más allá del alcance de la persona corriente enredada en las preocupaciones de la vida mundana. Sin embargo, en agudo contraste con la religión revelada, el Buddha no exige que *empecemos* nuestra búsqueda espiritual poniendo la fe en doctrinas que están más allá de nuestra experiencia inmediata. Más que pedirnos batallar con cuestiones que, *para nosotros en nuestra condición actual*, no pueden decidirse basándose en la experiencia, por mucha que sea, nos pide que tomemos en consideración algunas preguntas sencillas relacionadas con nuestro bienestar y felicidad inmediatos, preguntas que *podemos* responder según la experiencia personal. Resalto la expresión «para nosotros en nuestra condición actual», porque el hecho de que no podamos validar actualmente estos asuntos no constituye un motivo para rechazarlos como no válidos o incluso como irrelevantes. Sólo significa que deberíamos dejarlos a un lado, por el momento, y ocuparnos de los problemas que caen dentro del rango de la experiencia directa.

El Buddha dice que su enseñanza es sobre el sufrimiento y la cesación del sufrimiento. Esta afirmación no significa que el *Dhamma* se preocupe únicamente por nuestra experiencia del sufrimiento en la presente vida, pero sí implica que podemos utilizar nuestra experiencia actual, respaldada por la observación inteligente, como criterio para determinar lo que es beneficioso y lo que es perjudicial para nuestro progreso espiritual. Nuestra

demanda existencial más apremiante, que brota desde lo más profundo de nosotros, es la necesidad de estar libres de cualquier daño, dolor y angustia; o, dicho de manera positiva, la necesidad de lograr el bienestar y la felicidad. Sin embargo, para evitar el dolor y asegurar nuestro bienestar, no es suficiente con que simplemente tengamos esa esperanza. En primer lugar, tenemos que entender las condiciones de las que dependen. Según el Buddha, todo lo que se origina se origina por las causas y condiciones adecuadas, y esto se aplica con la misma fuerza al sufrimiento y a la felicidad. Por lo tanto, debemos determinar las causas y condiciones que conducen al dolor y el sufrimiento, e igualmente las causas y condiciones que conducen al bienestar y la felicidad. Una vez que nos hagamos con estos dos principios –las condiciones que conducen al dolor y sufrimiento, y las condiciones que conducen al bienestar y la felicidad–, tendremos a nuestra disposición una descripción de todo el proceso que conduce a la meta definitiva, la liberación final del sufrimiento.

Un texto que ofrece un ejemplo excelente de este enfoque es un corto discurso en el *Aṅguttara Nikāya* conocido popularmente como el *Kālāma Sutta*, incluido como texto III,2. Los *kālāma*s eran un pueblo que vivía en un área remota de la llanura del Ganges. Varios maestros religiosos fueron a visitarlos y cada uno de ellos se dedicó a ensalzar su propia doctrina y a derribar las doctrinas de sus rivales. Confundidos y perplejos por este conflicto de sistemas de creencias, los *kālāma*s no sabían en quién confiar. Cuando el Buddha pasó por su ciudad, se acercaron a él y le pidieron que despejara sus dudas. Aunque el texto no especifica qué asuntos particulares preocupaban a los *kālāma*s, la última parte del discurso deja claro que sus confusiones giraban en torno a las cuestiones del renacimiento y el *kamma*.

El Buddha comenzó asegurando a los *kālama*s que, en tales circunstancias, era lógico que dudaran, pues las cuestiones que les

preocupaban eran, de hecho, fuentes comunes de duda y confusión. A continuación, les dijo que no se basaran en las diez fuentes de creencias. Cuatro de ellas se refieren a la autoridad establecida de las escrituras (la tradición oral, el linaje de la enseñanza, lo recibido por referencias y las colecciones de textos); cuatro, a motivos racionales (la lógica, el razonamiento ilativo, la reflexión razonada y la aceptación de una opinión tras haberla ponderado), y dos, a personas autorizadas (oradores impactantes y maestros respetados). Este consejo se cita a veces para demostrar que el Buddha rechazaba todas las autoridades externas e invitaba a cada persona a fabricar su propio camino personal hacia la verdad. Interpretado en su contexto, sin embargo, el mensaje del *Kālāma Sutta* es bastante diferente. El Buddha no está aconsejando a los *kālāmas* –que, hay que insistir, todavía en este punto no se habían convertido en sus discípulos– que rechacen todos los consejos autorizados para la comprensión espiritual y que caigan de nuevo únicamente en su intuición. Más bien, les está ofreciendo una salida simple y pragmática de la ciénaga de la duda y la confusión en la que estaban inmersos. Mediante el uso de métodos hábiles de indagación, les lleva a que comprendan una serie de principios básicos que pueden verificarse por la propia experiencia y, de esta manera, adquirir un punto de partida seguro para un mayor desarrollo espiritual.[1]

Siempre subyacente a las preguntas del Buddha y sus respuestas está la premisa tácita de que las personas están motivadas a actuar principalmente por una preocupación por su propio bienestar y felicidad. Al hacer este conjunto particular de preguntas, el propósito del Buddha es conseguir que los *kālāmas* vean que, incluso cuando se suspende toda preocupación por las vidas futuras, los estados mentales perjudiciales tales como la codicia, el odio y la ignorancia, y las acciones perjudiciales tales como matar y robar, a la larga, redundarán en el propio dolor y sufrimiento aquí y ahora.

Por el contrario, los estados mentales beneficiosos y las acciones beneficiosas promueven el bienestar y la felicidad de uno a largo plazo aquí y ahora. Una vez que esto se ve con claridad, las consecuencias perjudiciales inmediatamente visibles a las que llevan los estados mentales perjudiciales se convierten en una razón suficiente para abandonarlos, mientras que los beneficios visibles a los que conducen los estados mentales beneficiosos se convierten en una motivación suficiente para cultivarlos. Entonces, sin importar si hay vida después de la muerte, uno tiene razones suficientes *en la presente vida* como para abandonar los estados mentales perjudiciales y cultivar los estados mentales beneficiosos. Si hay un más allá, la recompensa que uno recibe es simplemente mucho mayor.

Un enfoque similar subyace al texto III,3, en el que el Buddha demuestra cómo el sufrimiento presente se origina y cesa en correlación con las ansias del momento. Este breve *sutta*, dirigido a un seguidor laico, articula de manera concisa el principio causal que hay detrás de las Cuatro Nobles Verdades, pero en lugar de hacerlo en abstracto, se adopta un planteamiento concreto, con los pies en la tierra, que tiene un atractivo muy contemporáneo. Mediante el uso de poderosos ejemplos tomados de la vida de un laico profundamente unido a su esposa e hijo, el *sutta* deja una impresión profunda y duradera en nosotros.

El hecho de que textos tales como este *sutta* y el *Kālāma Sutta* no se detengan en las doctrinas del *kamma* y el renacimiento no significa, como a veces se supone, que tales enseñanzas sean meras adiciones culturales al *Dhamma* que puedan eliminarse o ser desechadas sin perder nada esencial. Sólo significa que, *al principio*, el *Dhamma* puede abordarse de manera que no requiera una referencia a las vidas pasadas y futuras. La enseñanza del Buddha tiene muchas caras y, por lo tanto, desde ciertos ángulos, se puede evaluar directamente en relación con nuestra preocupación por

nuestro bienestar y felicidad presentes. Una vez que vemos que la práctica de la enseñanza conlleva efectivamente la paz, la alegría y la seguridad interior en esta misma vida, ello inspirará nuestra confianza en el *Dhamma* en su conjunto, incluyendo aquellos aspectos que están más allá de nuestra capacidad actual para la verificación personal. Si fuéramos a realizar ciertas prácticas –prácticas que requieren de habilidades altamente refinadas y de un esfuerzo determinado–, podríamos adquirir las capacidades necesarias para validar esos otros aspectos, tales como la ley del *kamma*, la realidad del renacimiento y la existencia en reinos suprasensibles (véase el texto VII,4 §§23-24 y texto VII,5 §§19-20).

Otro problema importante que a menudo asalta a los buscadores espirituales son las demandas que los maestros imponen a su capacidad de confianza. Este problema se ha hecho especialmente grave en nuestros propios tiempos, en que los nuevos medios de comunicación destacan alegremente las debilidades de los innumerables gurús y no dejan pasar la oportunidad de mostrar cualquier santo de nuestros días como nada mejor que un estafador con hábitos. Pero el problema de los gurús deshonestos es un problema perenne y de ninguna manera peculiar de nuestra época. Cada vez que una persona ejerce su autoridad espiritual sobre los demás, es sumamente fácil que tenga la tentación de abusar de la confianza que los demás depositan en él en formas que pueden ser gravemente perjudiciales para él y para sus discípulos. Cuando un discípulo se acerca a un maestro que dice estar perfectamente iluminado y, por lo tanto, ser capaz de enseñar el camino a la liberación final, el discípulo debe tener algunos criterios a mano para probar al maestro y determinar si está verdaderamente a la altura de las elevadas afirmaciones que hace de sí mismo, o que otros hacen de él.

En el *Vīmaṃsaka Sutta* –texto III,4–, el Buddha establece pautas mediante las cuales un monje puede probar «al *Tathāgata*», es decir,

al Buddha, para evaluar su pretensión de estar perfectamente iluminado. Un punto de referencia de la iluminación perfecta es que la mente esté libre de todas las impurezas. Si un monje no puede ver directamente en la propia mente del Buddha, puede, sin embargo, confiar en la evidencia indirecta para determinar si el Buddha está libre de impurezas; es decir, mediante la evaluación de los actos y el lenguaje del Buddha, puede inferir que los estados mentales del Buddha son completamente puros, sin influencia alguna de codicia, odio y ofuscación. Además de esta inferencia basada en la observación, el Buddha alienta al monje a acercarse a él y preguntarle directamente sobre sus estados mentales.

Una vez que el discípulo adquiere la confianza de que el Buddha es un preceptor cualificado, le hace al Maestro la prueba definitiva. Aprende su enseñanza, se introduce en la práctica y penetra en el *Dhamma* por conocimiento directo. Este acto de penetración –equivalente aquí como mínimo a lograr la entrada en la corriente– supone la adquisición de la «fe invencible», la fe de alguien que se ha establecido en el camino irreversible que conduce a la liberación final.

Considerado de forma aislada, el *Vīmaṃsaka Sutta* podría dar la impresión de que uno adquiere la fe sólo después de haber conseguido la realización de la enseñanza, y dado que la realización es validadora por sí misma, la fe sería entonces redundante. Esta impresión, sin embargo, sería parcial. El punto principal del *sutta* es que la fe se convierte en invencible a consecuencia de la realización, no que la fe se presente por primera vez en el camino espiritual sólo cuando se alcanza la realización. La fe es la primera de las cinco facultades espirituales y, en cierto punto, como confianza en la iluminación del Buddha y en los principios fundamentales de su enseñanza, es un requisito previo para el entrenamiento superior. Vemos la fe actuando en su función preparatoria en el texto III,5, un largo fragmento del *Caṅki Sutta*.

Aquí, el Buddha explica que una persona que tiene fe en algo «salvaguarda la verdad» cuando dice «ésta es mi fe». «Salvaguarda la verdad» porque se limita a afirmar lo que cree sin sacar la conclusión de que lo que él cree es definitivamente cierto y todo lo que sea contrario es falso. El Buddha diferencia la «salvaguarda de la verdad» (*saccānurakkhanā*) del «despertar a la verdad» (*saccānubodha*), que comienza depositando fe en un maestro que ha demostrado ser digno de confianza. Tras haber logrado tener fe en un maestro así, uno se acerca entonces a él en busca de instrucción, aprende el *Dhamma*, lo practica (según una serie de pasos más finamente calibrados que en el texto anterior) y, finalmente, ve la verdad suprema por sí mismo.

Esto aún no marca el final del camino para el discípulo, sino sólo el descubrimiento inicial de la verdad, que de nuevo corresponde al logro de la entrada en la corriente. Una vez lograda la visión de la verdad, para alcanzar el «logro definitivo de la verdad» (*saccānupatti*) –es decir, para alcanzar el estado de *Arahant* o liberación final– uno debe repetir, desarrollar y cultivar la misma serie de pasos hasta que uno haya absorbido completamente y asimilado la suprema verdad revelada por esa visión inicial. Por lo tanto, el proceso completo de entrenamiento en el *Dhamma* se apoya en la experiencia personal. Incluso la fe debería tener sus raíces en la investigación y la indagación y no basarse únicamente en las inclinaciones emocionales y la creencia ciega. La fe por sí sola es insuficiente, pero es la puerta a los niveles de experiencia más profundos. La fe sirve como estímulo para la práctica; la práctica conduce a la comprensión experiencial; y cuando la comprensión de uno madura, florece en realización plena.

III. ACERCARSE AL *DHAMMA*

1. UNA DOCTRINA QUE NO ES SECRETA

«Estas tres cosas, monjes, se mantienen en secreto, no abiertamente. ¿Qué tres cosas? Los asuntos relacionados con las mujeres, monjes, se mantienen en secreto, no abiertamente. Los mantras de los brahmanes, monjes, se mantienen en secreto, no abiertamente. La visión equivocada, monjes, se mantiene en secreto, no abiertamente. Éstas son, monjes, las tres cosas que se mantienen en secreto, no abiertamente.

»Éstas son, monjes, las tres cosas que se manifiestan abiertamente, no en secreto. ¿Qué tres cosas? La luna llena, monjes, se manifiesta abiertamente, no en secreto. La luz del sol, monjes, se manifiesta abiertamente, no en secreto. La enseñanza y la disciplina predicada por el *Tathāgata*, monjes, se manifiesta abiertamente, no en secreto. Éstas son, en efecto, las cosas que se manifiestan abiertamente, no en secreto».

(AN 3:129; I 282-283)

2. SIN DOGMA, SIN FE CIEGA

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado iba caminando por Kosala acompañado de una gran comunidad de monjes. Hizo un alto en una aldea llamada Kesaputta,[2] en el país de los *kālāmas*. Entre los *kālāmas* de Kesaputta se difundió la noticia: «Se dice que el asceta Gotama, hijo de los Sakyas, quien dejó la familia de los Sakyas por la vida sin hogar, ha llegado a Kesaputta. De él se dicen grandes cosas: "Que el Bienaventurado es un *Arahant*, un Buddha perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado. Habiéndolo experimentado por sí mismo con conocimiento superior, él da a conocer este mundo con sus divinidades, sus Māras y Brahmās, a esta población con sus ascetas y brahmanes. Él expone el *Dhamma* que es bueno en su principio, bueno en su mitad y bueno en su final, tanto en la letra como en el espíritu, él proclama la vida de santidad lograda en su integridad y completamente pura". Buena es la contemplación de este tipo de *Arahants*».[3]

Entonces, los *kālāmas* de Kesaputta fueron adonde estaba el Bienaventurado; algunos le ofrecieron sus respetos y se sentaron a un lado. Otros intercambiaron saludos con él y, terminada esa charla amigable y cortés, se sentaron a un lado. Otros le saludaron reverencialmente y se sentaron a un lado. Otros se presentaron pronunciando su nombre y clan, y se sentaron a un lado. Otros guardaron silencio y se sentaron a un lado. Una vez que los *kālāmas* de Kesaputta se hubieron sentado, le dijeron esto al Bienaventurado:

«Venerable señor, algunos ascetas y brahmanes que vienen a Kesaputta exponen e ilustran sus propias doctrinas mientras atacan, desprecian, infravaloran y rechazan las doctrinas de los demás. Pero entonces, señor, vienen otros ascetas y brahmanes a Kesaputta, y ellos también se dedican simplemente a exponer e ilustrar sus

propias doctrinas mientras atacan, desprecian, infravaloran y rechazan las doctrinas de los demás. Venerable señor, tenemos esta duda e incertidumbre: ¿Quién de entre ellos dice la verdad y quién miente?».

«Es normal, *kālāmas*, que tengáis esta duda e incertidumbre. Ciertamente, vuestras duda e incertidumbre surgieron por una cuestión que se presta a la duda y a la incertidumbre».

«Respecto a esto, *kālāmas*, no hay que aceptar algo porque sea tradición, ni porque provenga de un linaje de maestros, ni porque se rumoree, ni porque aparezca en textos sagrados, ni porque sea razonable, lógico o la conclusión de una demostración, ni porque una teoría se considere plausible, ni porque sea dicho de forma elocuente, ni porque penséis: "quien lo dice es nuestro maestro".[4] En cambio, *kālāmas*, cuando conozcáis por vosotros mismos: "estas cosas son perjudiciales, estas cosas hay que evitarlas, estas cosas las condenan los sabios, estas cosas, si se cultivan y se frecuentan, conducen al malestar y al sufrimiento", entonces, *kālāmas*, rechazadlas».

«¿Qué pensáis, *kālāmas*? Cuando surge la codicia, … el odio, … la ofuscación en el interior de una persona, ¿conducen al bien o al mal?».[5] «Conducen al mal, venerable señor». «*Kālāmas*, esta persona codiciosa, … con odio, … ofuscada, abrumada por la codicia, … el odio, … la ofuscación, con la mente consumida por la codicia, … el odio, … la ofuscación, mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, va con la esposa de otro, dice mentiras, o bien incita a otro a hacer tales cosas. Esto sólo podrá conducir a su malestar y a su sufrimiento por mucho tiempo». «Así es, venerable señor».

«Entonces, ¿qué pensáis, *kālāmas*?, ¿son estas cosas beneficiosas o perjudiciales?». «Perjudiciales, venerable señor». «¿Hay que evitarlas o no hay que evitarlas?». «Hay que evitarlas, venerable señor». «¿Las condenan los sabios o no?». «Las condenan los sabios, venerable señor». «Cuando se cultivan y se frecuentan, ¿conducen al

malestar y al sufrimiento, o no? ¿Qué os parece?». «Cuando se cultivan y se frecuentan, venerable señor, conducen al malestar y al sufrimiento. Así nos parece».

«*Kālāmas*, a esto me refería cuando dije que no hay que aceptar algo porque sea tradición, ni porque provenga de un linaje de maestros, ni porque se rumoree, ni porque aparezca en textos sagrados, ni porque sea razonable, lógico o la conclusión de una demostración, ni porque se considere plausible una teoría, ni porque sea dicho de forma elocuente, ni porque penséis: "quien lo dice es nuestro maestro". En cambio, *kālāmas*, cuando vosotros conozcáis por vosotros mismos: "estas cosas son perjudiciales, estas cosas hay que evitarlas, estas cosas las condenan los sabios, estas cosas, si se cultivan y se frecuentan, conducen al malestar y al sufrimiento", entonces, *kālāmas*, rechazadlas. A esto me refería cuando dije eso.

»En cambio, *kālāmas*, cuando conozcáis por vosotros mismos: "estas cosas son beneficiosas, estas cosas no hay que evitarlas, estas cosas las elogian los sabios, estas cosas, si se cultivan y se frecuentan, conducen al bienestar y a la felicidad", entonces, *kālāmas*, aceptadlas y vivid de acuerdo con ellas.

»¿Qué pensáis, *kālāmas*? Cuando surge la no-codicia … el no-odio … la no-ofuscación en el interior de una persona, ¿conducen al mal o al bien?». «Conducen al bien, venerable señor». «*Kālāmas*, esta persona que no es codiciosa … no odia … no se ofusca, *kālāmas*, no es abrumada por la codicia … el odio … la ofuscación; con la mente sin consumir por la codicia … el odio … la ofuscación, no mata seres vivos, no toma lo que no le es dado, no va con la pareja de otro, no dice mentiras, ni tampoco incita a otro a hacer tales cosas. Esto sólo podrá conducir a su bienestar y felicidad por mucho tiempo». «Así es, venerable señor».

«Entonces, ¿qué pensáis, *kālāmas*?: ¿Son estas cosas beneficiosas o perjudiciales?». «Beneficiosas, venerable señor». «¿Hay que evitarlas

o no hay que evitarlas?». «No hay que evitarlas, venerable señor». «¿Las condenan o las elogian los sabios?». «Los sabios las elogian, venerable señor». «Cuando se cultivan y se frecuentan, ¿conducen al bienestar y a la felicidad, o no? ¿Qué os parece?». «Cuando se cultivan y se frecuentan, venerable señor, conducen al bienestar y a la felicidad. Así nos parece».

«*Kālāmas*, a esto me refería cuando dije que no hay que aceptar algo porque sea tradición, ni porque lo diga un linaje de maestros, ni porque se rumoree, ni porque aparezca en textos sagrados, ni porque sea razonable, lógico o la conclusión de una demostración, ni por considerar plausible una teoría, ni porque sea dicho de forma elocuente, ni porque penséis: "quien lo dice es nuestro maestro". En cambio, *kālāmas*, cuando vosotros conozcáis por vosotros mismos: "estas cosas son beneficiosas, estas cosas no hay que evitarlas, estas cosas las elogian los sabios, estas cosas, si se cultivan y se frecuentan, conducen al bienestar y felicidad, entonces, *kālāmas*, aceptadlas y vivid de acuerdo con ellas". A esto me refería cuando dije eso.

»Entonces, *kālāmas*, el Noble discípulo, libre de codicia, libre de malevolencia, sin confusión, lúcido, plenamente atento, vive con una mente embebida de amor-benevolente e irradiando amor-benevolente hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal,[6] arriba, abajo, y todo alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con amor-benevolente, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia…

»Vive con una mente embebida de compasión e irradiando compasión hacia el primero de los puntos cardinales, …una mente embebida de alegría por el bien ajeno, …una mente embebida de ecuanimidad, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto

cardinal, arriba, abajo, y todo alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con compasión, …con alegría por el bien ajeno, …con ecuanimidad, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia.

»Entonces, *kālāmas*, este Noble discípulo, con la mente sin hostilidad, sin malevolencia, sin impurezas, purificada, alcanza en esta vida cuatro consuelos:

"Si es cierto que existe el otro mundo y las acciones buenas y malas producen fruto y resultado, tras la descomposición del cuerpo, después de morir, yo iré a un buen destino, a un mundo celestial". Éste es el primer consuelo que aquella persona alcanza.

"Si es cierto que no existe el otro mundo y, por lo tanto, las acciones buenas y malas no producen fruto y resultado, por lo menos en esta vida me protejo a mí mismo, soy feliz, estoy a salvo, sin hostilidad, sin malevolencia". Éste es el segundo consuelo que aquella persona alcanza.

"Si es cierto que las malas acciones afectan a quienes las cometen, como yo no deseo el mal a nadie, y como yo no hago nada malo, el sufrimiento no me afecta". Éste es el tercer consuelo que aquella persona alcanza.

"Si es cierto que las malas acciones no afectan a quienes las cometen, igualmente yo en esta vida me podré considerar puro en ambos sentidos". Éste es el cuarto consuelo que aquella persona alcanza.[7]

»Así es como, *kālāmas*, el Noble discípulo, con la mente sin hostilidad, sin malevolencia, sin impurezas, purificada, alcanza en esta vida las cuatro consolaciones».

«¡Así es, Bienaventurado! ¡Así es, Bienencaminado! El Noble discípulo, con la mente sin hostilidad, sin malevolencia, sin impurezas, purificada, alcanza en esta vida los cuatro consuelos».

«¡Magnífico, venerable señor! ¡Magnífico, venerable señor! El Bienaventurado ha aclarado el *Dhamma* de diversas maneras, como

si pusiera del derecho lo que estaba del revés, como si revelara lo que estaba escondido, como si mostrara el camino al que se había extraviado o alzara un candil en la oscuridad de forma que los que tuvieran vista pudieran ver. Venerable señor, desde hoy vamos por refugio al Bienaventurado, al *Dhamma* y al *Saṅgha* de monjes. Ruego al Bienaventurado que, de hoy en adelante, nos considere como discípulos venidos a él por refugio para toda la vida».[8]

(AN 3:65; I 188-193)

3. EL ORIGEN Y LA CESACIÓN DEL SUFRIMIENTO SON VISIBLES

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Malas, en una aldea llamada Uruvelakappa. Entonces Bhadragaka, el alcalde,[9] se acercó hasta donde estaba el Bienaventurado, le ofreció sus respetos y se sentó a un lado. Una vez sentado, el alcalde Bhadragaka dijo al Bienaventurado: «Bienaventurado, sería bueno que explicara el origen y el cesar del sufrimiento».

«Alcalde, si yo te enseñara el origen y el fin del sufrimiento como si fuera algo que ocurrió en el pasado: "en el pasado, fue así", entonces, te asaltarían la duda y la perplejidad. Alcalde, si yo te enseñara el origen y el cesar del sufrimiento como si fuera algo que tuviera que ocurrir en el futuro: "en el futuro, será así", entonces, te asaltarían la duda y la perplejidad. Así que, alcalde, te enseñaré el origen y el cesar del sufrimiento mientras tú y yo estamos sentados aquí y ahora. Así pues, escucha bien, presta atención, y hablaré».

«Así será, venerable señor», respondió el alcalde Bhadragaka al Bienaventurado. El Bienaventurado habló así:

«¿Qué piensas, alcalde?, ¿hay personas en Uruvelakappa por las que sentirías pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación si fueran apresadas, condenadas, encarceladas y ejecutadas?».

«Sí, venerable señor, hay personas en Uruvelakappa por las que sentiría pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación, si fueran apresadas, condenadas, encarceladas y ejecutadas».

«¿Y hay personas en Uruvelakappa por las que no sentirías pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación si fueran apresadas, condenadas, encarceladas y ejecutadas?».

«Sí, venerable señor, hay personas en Uruvelakappa por las que no sentiría pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación si fueran apresadas, condenadas, encarceladas y ejecutadas».

«Alcalde, ¿cuál sería la razón, cuál sería la causa, por la que sentirías pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación por algunas personas y no por otras si fueran apresadas, condenadas, encarceladas y ejecutadas?».

«Venerable señor, si apresaran, condenaran, encarcelaran y ejecutaran a personas en Uruvelakappa por las que tengo deseo con apego,* entonces sentiría pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación. Pero si apresaran, condenaran, encarcelaran y ejecutaran a personas en Uruvelakappa por las que no tengo deseo con apego, entonces no sentiría pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación».

«Alcalde, al decir “no tengo deseo con apego por ellos”, has logrado la visión y el conocimiento atemporal del *Dhamma*, lo has comprendido; ahora, aplica este principio al pasado y al futuro, a saber, que todo sufrimiento originado en el pasado se originó teniendo como raíz el deseo [con apego], condicionado por el deseo [con apego], porque el deseo [con apego] es la raíz del sufrimiento; igualmente, todo sufrimiento que se origine en el futuro se originará teniendo como raíz el deseo [con apego], condicionado por el deseo [con apego], porque el deseo [con apego] es la raíz del sufrimiento».

«¡Maravilloso, venerable señor! ¡Increíble, venerable señor! ¡Qué bien ha hablado el Bienaventurado! Todo sufrimiento que se haya

originado, se origina teniendo como raíz el deseo [con apego], condicionado por el deseo [con apego], porque el deseo [con apego] es la raíz del sufrimiento».[10] «Venerable señor, tengo un hijo joven llamado Ciravāsī que vive lejos de aquí. Yo me levanto temprano cada día y envío a un hombre: "venga, ve a ver cómo se encuentra Ciravāsī". Hasta que aquel hombre no vuelve, venerable señor, mi mente se preocupa pensando: "ojalá que no le haya pasado algo malo a Ciravāsī"».

«Entonces, ¿qué piensas, alcalde? ¿Si apresaran, condenaran, encarcelaran y ejecutaran a tu hijo joven Ciravāsī, sentirías pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación?».

«Venerable señor, si apresaran, condenaran, encarcelaran y ejecutaran a mi hijo joven Ciravāsī, mi vida entera quedaría destrozada, ¿cómo no sentir pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación?».

«Así también, alcalde, has de entender este principio, a saber, que todo sufrimiento que se haya originado, se origina teniendo todo él como raíz el deseo [con apego], condicionado por el deseo [con apego], porque el deseo [con apego] es la raíz del sufrimiento».

«¿Qué piensas, alcalde? ¿Antes de haber visto u oído a la madre de tu hijo joven Ciravāsī, sentías acaso deseo, querencia o afecto por ella?».

«De ningún modo, venerable señor».

«Entonces, ¿qué piensas, alcalde? ¿Si a la madre de tu hijo joven Ciravāsī la apresaran, condenaran, encarcelaran y ejecutaran, sentirías pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación?».

«Venerable señor, si a la madre de mi hijo joven Ciravāsī la apresaran, condenaran, encarcelaran y ejecutaran, mi vida entera quedaría destrozada, ¿cómo no sentir pena, dolor, sufrimiento, frustración y desesperación?».

«Así también, alcalde, has de entender este principio, a saber, que todo sufrimiento que se haya originado, se origina teniendo todo él

como raíz el deseo [con apego], condicionado por el deseo [con apego], porque el deseo [con apego] es la raíz del sufrimiento».

(SN 42:11; IV 327-330)

4. INVESTIGAR AL PROPIO MAESTRO

1. Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el bosque de Anāthapiṅḍika. Allí, el Bienaventurado se dirigió a los monjes: «Monjes». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes. Y el Bienaventurado les dijo:

2. «Monjes, el monje con espíritu crítico, desconocedor del alcance de la mente de otro,[11] debería examinar al *Tathāgata* para averiguar si está o no perfecta y completamente iluminado».

3. «Venerable señor, las enseñanzas tienen en el Bienaventurado su raíz, tienen al Bienaventurado como guía, tienen al Bienaventurado como refugio. En verdad que sería bueno, venerable señor, que el Bienaventurado aclarara el significado de sus palabras. Habiéndolas escuchado, los monjes las recordarán». «Entonces, monjes, escuchad bien, prestad atención y hablaré». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes. Y el Bienaventurado les dijo:

4. «Monjes, el monje con espíritu crítico, desconocedor del alcance de la mente de otro, debería examinar al *Tathāgata* en lo referente a dos tipos de cualidades, las que pueden conocerse por el ojo y por el oído: "¿Tiene o no tiene el *Tathāgata* cualidades impuras que puedan conocerse por el ojo y por el oído?".[12] Examinándolo de ese modo, conoce: "El *Tathāgata* no tiene cualidades impuras que puedan conocerse por el ojo ni por el oído".

5. »Cuando conoce esto, lo examina aún más: "¿Tiene o no tiene el *Tathāgata* cualidades mixtas que puedan conocerse por el ojo y

por el oído?”.[13] Examinándolo de ese modo, conoce: “El *Tathāgata* no tiene cualidades mixtas que puedan conocerse por el ojo ni por el oído”.

6. »Cuando conoce esto, lo examina aún más: “¿Tiene o no tiene el *Tathāgata* cualidades puras que puedan conocerse por el ojo y por el oído?”. Examinándolo de ese modo, conoce: “El *Tathāgata* tiene cualidades puras que pueden conocerse por el ojo y por el oído”.

7. »Cuando conoce esto, lo examina aún más: “¿El *Tathāgata* logró esas cualidades beneficiosas hace mucho tiempo o más bien las tiene desde hace poco?”. Examinándolo de ese modo, conoce: “El *Tathāgata* logró esas cualidades beneficiosas hace mucho tiempo y no las tiene desde hace poco”.

8. »Cuando conoce esto, lo examina aún más: “¿Hay en este venerable monje alguno de los peligros que se dan en quien tiene fama y reconocimiento?”. Porque monjes, cuando el monje no ha conseguido fama y reconocimiento no se dan esos peligros, en cambio, monjes, cuando el monje consigue fama y reconocimiento sí se dan esos peligros.[14] Examinándolo de ese modo, conoce: “Este venerable monje es famoso y está reconocido, pero no hay en él ninguno de esos peligros”.

9. »Cuando conoce esto, lo examina aún más: “¿Este venerable se controla sin miedo [al qué dirán], no se controla por miedo [al qué dirán]? ¿Es por falta de apego y por haberla eliminado por lo que no se entrega a los placeres de los sentidos?”. Examinándolo de ese modo, conoce: “Este venerable se controla sin miedo, no se controla por miedo, no se entrega a los placeres de los sentidos porque está libre de apego y lo ha eliminado”.

10. »Monjes, si otros preguntan al monje: “Venerable, ¿cuáles son los hechos en que se basa el venerable para decir: ‘Este venerable se controla sin miedo, no se controla por miedo, no se entrega a los placeres de los sentidos porque está libre de apego y lo ha eliminado’?”. Para responder correctamente, monjes, el monje

tendrá que responder así: “Este venerable, viviendo en comunidad o viviendo sólo, viendo que unos van por el buen camino, otros por el malo, que unos instruyen a un grupo [y otros no], que algunos se involucran en asuntos materiales y otros no se ensucian con asuntos materiales, no desprecia a ninguno de ellos”.[15] Además, esto yo lo he oído de la boca del Bienaventurado y lo he aprendido del mismo Bienaventurado: “Yo me controlo sin miedo, no por miedo, no me entrego a los placeres de los sentidos porque estoy libre de apego y lo he eliminado”.

11. »Monjes, entonces habría que interrogar al *Tathāgata* aún más: “¿Tiene o no tiene el *Tathāgata* cualidades impuras que puedan conocerse por el ojo y por el oído?”. Monjes, al responder, el *Tathāgata* respondería: “El *Tathāgata* no tiene cualidades impuras que puedan conocerse por el ojo ni por el oído”.

12. »Monjes, entonces habría que interrogar al *Tathāgata* aún más: “¿Tiene o no tiene el *Tathāgata* cualidades mixtas que puedan conocerse por el ojo y por el oído?”. Monjes, al responder, el *Tathāgata* respondería: “El *Tathāgata* no tiene cualidades mixtas que puedan conocerse por el ojo ni por el oído”.

13. »Monjes, entonces habría que interrogar al *Tathāgata* aún más: “¿Tiene o no tiene el *Tathāgata* cualidades puras que puedan conocerse por el ojo y por el oído?”. Monjes, al responder, el *Tathāgata* respondería: “El *Tathāgata* tiene cualidades puras que pueden conocerse por el ojo y por el oído: éstas son mi camino y éstas son mi dominio, pero yo no me identifico con ellas”.

14. »Monjes, merece la pena que el discípulo se acerque al maestro que así habla para escucharle enseñar el *Dhamma*. El maestro enseña el *Dhamma*, lo más elevado, lo más sublime, lo oscuro, lo claro y sus relaciones mutuas. A medida, monjes, que el maestro va enseñando al monje de este modo, éste va perfeccionando uno a uno los estados mentales hasta llegar al conocimiento superior del *Dhamma*.[16] Entonces, puede confiar en el

maestro: “El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* practica bien”.

15. »Monjes, si otros preguntan al monje: “Venerable, ¿cuáles son los hechos en que se basa el venerable para decir: ‘El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* practica bien’?”. Para responder correctamente, monjes, el monje tendrá que responder así: “He aquí, amigos, que me acerqué al Bienaventurado para escucharle enseñar el *Dhamma*, el Bienaventurado me enseñó el *Dhamma*, lo más elevado, lo más sublime, lo oscuro, lo claro y sus relaciones mutuas. A medida, monjes, que el maestro me enseñaba de este modo, fui perfeccionando uno a uno los estados mentales hasta llegar al conocimiento superior del *Dhamma*”. Entonces pude tener fe en el Maestro: “El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* practica bien”.

16. »Monjes, de aquél cuya fe en el *Tathāgata* se establece, se arraiga y se fundamenta en estas cualidades, comportamientos y señales, se dice que su fe se basa en cualidades ciertas, está arraigada en la visión, es firme y no hay asceta, brahmán, deidad, Māra, Brahmā, ni nadie en el mundo que la pueda quebrantar.[17] Así es, monjes, como se examina al *Tathāgata* según el *Dhamma*, así se examina bien al *Tathāgata* según el *Dhamma*».

Así habló el Bienaventurado y los monjes se alegraron y se complacieron con sus palabras.

(MN 47: *Vīmaṃsaka Sutta*; I 317-320)

5. PASOS HACIA LA COMPRENSIÓN DE LA VERDAD

10. En cierta ocasión, el brahmán Caṅkī,[18] acompañado de una gran comunidad de brahmanes, se acercó hasta donde estaba el Bienaventurado, le saludó respetuosamente, mantuvo con él una breve charla cordial y se sentó a su lado.

11. Después de mantener una breve charla cordial con varios brahmanes ancianos, el Bienaventurado se sentó. También se sentaba en aquella asamblea un joven llamado Kāpaṭhika, un adolescente de dieciséis años con la cabeza afeitada, que conocía bien los tres Vedas con su vocabulario, ritual, fonología, etimología y las narraciones históricas como quinta disciplina, y estaba versado en poética, gramática, cosmología y en las señales que distinguen a los grandes varones. De vez en cuando, interrumpía y se entrometía en la conversación que el Bienaventurado mantenía con los venerables brahmanes. Entonces, el Bienaventurado llamó la atención al joven brahmán: «Por favor, venerable Bhāradvāja,[19] no interrumpa a los brahmanes de más edad en medio de sus deliberaciones, espérese a que terminen».

Habiendo dicho esto, el brahmán Caṅkī dijo al Bienaventurado: «No haga reproches al joven Kāpaṭhika, señor Gotama. El joven Kāpaṭhika es de buena familia, muy culto, elocuente y erudito, está capacitado para dialogar con el honorable Gotama».

12. Entonces el Bienaventurado pensó: «Ciertamente este joven estará versado en los tres conocimientos y por eso los brahmanes lo veneran tanto». A su vez, el joven Kāpaṭhika pensó: «Cuando el asceta Gotama me mire a los ojos, le voy a formular una pregunta». Entonces el Bienaventurado, habiendo adivinado la intención del joven Kāpaṭhika, le miró a los ojos. El joven Kāpaṭhika pensó: «el asceta Gotama me mira, voy a formularle una pregunta». Entonces el joven Kāpaṭhika dijo al Bienaventurado:

«Honorable Gotama, los himnos de los antiguos brahmanes han sido fielmente transmitidos por una tradición oral, por una colección de textos sagrados y, por ello, los brahmanes llegan con

certeza absoluta a la conclusión: “Ésta es la verdad, lo demás es falso”. ¿Qué tiene que decir de esto el honorable Gotama?».

13. «Vamos a ver, Bhāradvāja, ¿es que hay alguno entre los brahmanes, siquiera uno sólo, que afirme: “Yo conozco esto, esto yo lo veo: ésta es la verdad, lo demás es falso”?». «De ningún modo, honorable Gotama».

«¿Entonces qué, Bhāradvāja? ¿Es que hay entre los brahmanes algún maestro o alguno de los maestros de sus maestros hasta la séptima generación que afirme: “Yo conozco esto, esto yo lo veo: ésta es la verdad; lo demás es falso”?». «De ningún modo, honorable Gotama».

«Veamos entonces, Bhāradvāja: ¿hay entre los brahmanes videntes del pasado, los autores de los himnos, los transmisores de los himnos, los que recitaron, promulgaron y compilaron los antiguos himnos védicos que aun hoy entonan y declaman los brahmanes, declamando sus palabras, repitiendo lo que dijeron, a saber: Aṭṭhaka, Vāmaka, Vāmadeva, Vessāmitta, Yāmataggi, Angirasa, Bhāradvāja, Vāseṭṭha, Kassapa y Bhagu.[20] ¿Es que acaso ellos afirmaron alguna vez: “Esto que nosotros sabemos, esto que nosotros vemos: ésta es la verdad; lo demás es falso”?». «De ningún modo, honorable Gotama».

«Así pues, Bhāradvāja, no hay ni un sólo brahmán que afirme: “Yo conozco esto, esto yo lo veo: esto es la verdad, lo demás es falso”. No hay ningún maestro entre los brahmanes, ni un sólo maestro de maestros hasta la séptima generación que afirme: “Yo conozco esto, esto yo lo veo: ésta es la verdad, lo demás es falso”. Ni tampoco los brahmanes videntes del pasado, los autores de los himnos, los transmisores de los himnos…afirmaron nunca: “Nosotros sabemos esto, nosotros vemos esto: esto es la verdad, lo demás es falso”. O sea, Bhāradvāja, que es como una fila de ciegos que van de la mano: el primero no ve nada, el del medio, tampoco, y el último, tampoco. Así es precisamente lo afirmado por los

brahmanes: similar a una fila de ciegos donde ni el primero ve, ni el del medio ni el último. Entonces, ¿qué piensas, Bhāradvāja? Siendo esto así, ¿no te parece que la fe de los brahmanes carece de fundamento?».

14. «No es así, honorable Gotama, los brahmanes no veneran algo solamente por fe, también lo veneran por tradición».

«Antes, Bhāradvāja, te basabas en la fe. Ahora te basas en la tradición. He aquí, Bhāradvāja, las cinco cosas que aquí y ahora pueden resultar de dos maneras. ¿Cuáles son? La fe, la preferencia, la tradición, la conclusión de una demostración, la plausibilidad de una teoría.[21] Éstas son, Bhāradvāja, las cinco cosas que aquí y ahora pueden resultar de dos maneras. Puede ocurrir, Bharadvāja, que algo sea creíble, y resultar ser vacío, vano y falso, o puede ocurrir que no sea creíble, pero resulte ser real, verdadero y cierto. Algo puede aceptarse por preferencia … por tradición … por ser razonable … por ser plausible, y resultar ser vacío, vano, falso; y algo puede no aceptarse por preferencia … por tradición …por ser razonable … por ser plausible, y resultar ser real, verdadero y cierto. Así pues, Bhāradvāja, la persona sabia que salvaguarda la verdad no llega con certeza absoluta a la conclusión: "Ésta es la verdad, lo demás es falso"».[22]

15. «¿Cómo entonces, honorable Gotama, salvaguardar la verdad?[23] ¿Cómo se salvaguarda la verdad? Preguntamos al honorable Gotama por la salvaguardia de la verdad».

«Si una persona tiene fe y dice "ésta es mi fe", esa persona salvaguarda la verdad, pero no llega con certeza absoluta a la conclusión: ésta es la verdad, lo demás es falso. Así, Bhāradvāja, se salvaguarda la verdad, así es como se salvaguarda la verdad, así es como enseñamos la salvaguardia de la verdad, pero eso no es aún el despertar a la verdad.[24]

»Si alguien [acepta algo] por preferencia, Bhāradvāja, …por tradición …por ser la conclusión de una demostración …por

considerar plausible una teoría [y afirma]: “Ésta es mi preferencia …mi tradición …la conclusión de mi demostración …la consideración de la plausibilidad de mi teoría”, de él se dice que salvaguarda la verdad, pero todavía no llega con certeza absoluta a la conclusión: “Ésta es la verdad, lo demás es falso”. Así, Bhāradvāja, se salvaguarda la verdad, así es como se salvaguarda la verdad, así es como enseñamos la salvaguardia de la verdad, pero eso no es aún el despertar a la verdad».

16. «Así pues, honorable Gotama, se salvaguarda la verdad, así es como se salvaguarda la verdad, así es como consideramos la salvaguardia de la verdad. Pero, honorable Gotama, ¿cómo, entonces, despertar a la verdad? ¿Cómo se despierta a la verdad? Preguntamos al honorable Gotama por el despertar a la verdad».

17. «He aquí, Bhāradvāja, que un monje depende para vivir de cierto pueblo o ciudad; un cabeza de familia o su hijo se le acercan y lo examinan en lo que respecta a tres actitudes, actitudes determinadas por la codicia, el odio y la ofuscación: “¿Hay en este venerable actitudes determinadas por la codicia que consuman su mente de tal manera que, sin conocer, diga: ‘conozco’, y, sin ver, diga: ‘veo’, o de tal manera que induzca a otros a hacer lo que les conduce a su sufrimiento e infelicidad por mucho tiempo?”. Al examinarlo, saben: “No hay en este venerable actitudes determinadas por la codicia… [como antes]… La conducta corporal y verbal de este venerable es de alguien sin codicia. El *Dhamma* que predica este venerable es un *Dhamma* profundo, difícil de ver y difícil de comprender, apacible, excelso, allende el alcance de la lógica, sutil, para que los sabios lo experimenten por sí mismos, no es un *Dhamma* que pueda predicar bien alguien con codicia”.

18. »Habiéndolo examinado y visto que se ha purificado de actitudes determinadas por la codicia, continúan examinándolo en lo que respecta a las actitudes determinadas por el odio: “¿Hay en este venerable actitudes determinadas por el odio?… [como antes]

… La conducta corporal y verbal de este venerable es de alguien sin odio. El *Dhamma* que predica este venerable… [como antes]… no es un *Dhamma* que pueda predicar bien alguien con odio".

19. »Habiéndolo examinado y visto que se ha purificado de actitudes determinadas por el odio, continúan examinándolo en lo que respecta a las actitudes determinadas por la ofuscación: "¿Hay en este venerable actitudes determinadas por la ofuscación?… [como antes]… La conducta corporal y verbal de este venerable son de alguien sin ofuscación. El *Dhamma* que predica este venerable… [como antes]… no es un *Dhamma* que pueda predicar bien alguien con ofuscación".

20. »Habiéndolo examinado y habiendo visto que se ha purificado de actitudes determinadas por la ofuscación, entonces, tienen fe en él; con la fe nacida en él, se acercan a él y le manifiestan sus respetos; habiéndole manifestado sus respetos, le prestan atención; prestándole atención, escuchan bien el *Dhamma* y, habiéndolo escuchado bien, lo recuerdan bien. Investigan el significado de lo que recuerdan; habiéndolo investigado, lo aceptan tras reflexionar. Habiendo aceptado el *Dhamma* tras reflexionar, nace el celo en ellos; habiendo nacido el celo en ellos, se aplican. Habiéndose aplicado, analizan críticamente; habiendo analizado críticamente, se esfuerzan. Habiéndose esforzado, experimentan con el cuerpo la verdad suprema y la ven directamente por medio de la sabiduría.[25] Así es, Bhāradvāja, el despertar a la verdad, así es como uno despierta a la verdad, así es como nosotros enseñamos el despertar a la verdad, pero eso no es aún el logro definitivo de la verdad».[26]

21. «Así es, honorable Gotama, el despertar a la verdad, así como uno despierta a la verdad, así es como consideramos el despertar a la verdad. Pero, honorable Gotama, ¿cómo, entonces, lograr definitivamente la verdad? ¿Cómo se logra definitivamente la verdad? Preguntamos al honorable Gotama por el logro definitivo de la verdad».

«Se logra definitivamente la verdad, Bhāradvāja, practicando mucho, cultivando y repitiendo asiduamente esas mismas cosas. Así es, Bhāradvāja, el logro definitivo de la verdad, así es como uno logra definitivamente la verdad, así es como nosotros enseñamos el logro definitivo de la verdad».

22. «Así es, honorable Gotama, el logro definitivo de la verdad, así es como uno logra definitivamente la verdad, así es como consideramos el logro definitivo de la verdad. Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para lograr definitivamente la verdad? Preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para lograr definitivamente la verdad».

«El esfuerzo, Bhāradvāja, es lo más necesario para lograrla, sin esforzarse no se logra definitivamente la verdad, porque uno se esfuerza, logra definitivamente la verdad. Por eso es lo más necesario para lograrla».

23. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para que haya esfuerzo? Preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para el esfuerzo».

«El discernimiento, Bhāradvāja, es lo más necesario para esforzarse, sin discernimiento uno no se esfuerza; porque uno discierne, uno se esfuerza. Por eso es lo más necesario para el esfuerzo».

24. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para que haya discernimiento? Preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para discernir».

«La determinación, Bhāradvāja, es lo más necesario para que haya discernimiento, sin determinación no hay discernimiento; porque uno tiene determinación, uno discierne. Por eso es lo más necesario para discernir».

25. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para que haya determinación? Preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para la determinación».

«La motivación, Bhāradvāja, es lo más necesario para que haya determinación, sin motivación no hay determinación, porque uno desea, uno tiene determinación. Por eso es lo más necesario para la determinación».

26. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para que haya motivación? Preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para la motivación».

«La aceptación reflexiva del *Dhamma*, Bhāradvāja, es lo más necesario para que haya motivación, sin la aceptación reflexiva del *Dhamma* uno no tiene motivación, porque uno acepta reflexivamente el *Dhamma*, uno tiene motivación. Por eso es lo más necesario para la motivación».

27. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para que haya aceptación reflexiva del *Dhamma*? Preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para la aceptación reflexiva del *Dhamma*».

«La investigación de su sentido, Bhāradvāja, es lo más necesario para la aceptación reflexiva del *Dhamma*, sin investigar su significado uno no acepta reflexivamente el *Dhamma*, porque uno investiga su significado, uno acepta reflexivamente el *Dhamma*. Por eso es lo más necesario para la aceptación reflexiva del *Dhamma*».

28. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para la investigación de su significado?, preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para la investigación de su significado».

«Recordar el *Dhamma*, Bhāradvāja, es lo más necesario para la investigación de su significado, sin recordar el *Dhamma* uno no investiga su significado, porque uno recuerda el *Dhamma*, uno investiga su significado. Por eso es lo más necesario para la investigación de su significado».

29. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para recordar el *Dhamma*? Preguntamos al honorable Gotama por lo

más necesario para recordar el *Dhamma*».

«Escuchar el *Dhamma*, Bhāradvāja, es lo más necesario para recordarlo, sin escuchar el *Dhamma* uno no lo recuerda, porque uno escucha el *Dhamma*, uno lo recuerda. Por eso es lo más necesario para recordar el *Dhamma*».

30. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para escuchar el *Dhamma*?, preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para escuchar el *Dhamma*».

«Prestar atención, Bhāradvāja, es lo más necesario para escuchar el *Dhamma*, sin prestar atención uno no escucha el *Dhamma*, porque uno presta atención, uno escucha el *Dhamma*. Por eso es lo más necesario para escuchar el *Dhamma*».

31. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para prestar atención?, preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para prestar atención».

«Tener respeto, Bhāradvāja, es lo más necesario para prestar atención, sin tener respeto uno no presta atención, porque uno tiene respeto, uno presta atención. Por eso es lo más necesario para prestar atención».

32. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para que tener respeto? Preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para tener respeto».

«Visitar, Bhāradvāja, es lo más necesario para que tener respeto, sin visitar uno no tiene respeto, porque uno visita, uno tiene respeto. Por eso es lo más necesario para tener respeto».

33. «Pero, honorable Gotama, ¿qué es, entonces, lo más necesario para visitar? Preguntamos al honorable Gotama por lo más necesario para visitar».

«La fe, Bhāradvāja, es lo más necesario para visitar, sin fe uno no visita, porque uno tiene fe, uno visita. Por eso es lo más necesario para visitar».

34. «Preguntamos al honorable Gotama por la salvaguardia de la

verdad, y el honorable Gotama nos ha respondido sobre la salvaguardia de la verdad, nos gusta, lo aceptamos y nos complace. Preguntamos al honorable Gotama por el despertar a la verdad … por el logro definitivo de la verdad … por lo más necesario para el logro definitivo de la verdad, y el honorable Gotama nos ha respondido sobre el despertar a la verdad …sobre el logro definitivo de la verdad …sobre lo más necesario para el logro definitivo de la verdad; nos gusta, lo aceptamos y nos complace. Todo lo que le hemos preguntado al honorable Gotama, nos lo ha contestado; y su respuesta nos gusta, la aceptamos y nos complace. Antes, honorable Gotama, pensaba así: "¿Quiénes son estos ascetas de cabeza rapada, vulgares, sucios, engendros del pie de Brahmā, para comprender el *Dhamma*?".[27] Pero ahora, el honorable Gotama me hace sentir afecto por los ascetas, verlos con buenos ojos y estimarlos».

35. »¡Magnífico, maestro Gotama!, ¡magnífico, maestro Gotama! En verdad, el maestro Gotama ha aclarado el *Dhamma* de diversas maneras, como si pusiera del derecho lo que estaba del revés, como si revelara lo que estaba escondido, como si mostrara el camino al que se había extraviado o alzara un candil en la oscuridad de forma que los que tuvieran vista pudieran ver. Voy por refugio al maestro Gotama, al *Dhamma* y al *Saṅgha* de monjes. Ruego al maestro Gotama que, de hoy en adelante, me considere como discípulo venido a él por refugio para toda la vida».

(de MN 95: *Caṅkī Sutta*; II 168-177)

IV. LA FELICIDAD VISIBLE EN ESTA VIDA

INTRODUCCIÓN

¿Es cierto, como sostienen algunos estudiosos, que el mensaje original del Buddha era exclusivamente el de la liberación que trasciende el mundo, con poca relevancia para las personas atrapadas en las rutinas de la vida mundana? ¿Creían los antiguos buddhistas que la práctica real del *Dhamma* se inició sólo en el monasterio y que sólo aquellos que se retiraban del mundo se consideraban receptores apropiados de la enseñanza? ¿No tenían las enseñanzas del Buddha para los laicos más que un significado simbólico? ¿No eran principalmente mandatos para acumular buenas acciones ofreciendo apoyo material a la orden monástica y sus miembros para que pudieran convertirse en monjes y monjas (preferiblemente monjes) en vidas futuras y luego entrar en materia en la práctica real?

En ciertos periodos, en casi todas las tradiciones, los buddhistas han prestado apoyo a los supuestos que subyacen a estas preguntas. Han rechazado la preocupación por la presente vida y han desestimado el mundo considerándolo un valle de lágrimas, una ilusión engañosa, convencidos de que el signo de madurez espiritual es poner el centro de atención exclusivamente en la emancipación de la rueda de nacimiento y muerte. En ocasiones, los monjes han

mostrado poco interés en enseñarles a los que siguen atrapados en el mundo cómo utilizar la sabiduría del *Dhamma* para hacer frente a los problemas de la vida ordinaria. Los laicos, a su vez, han visto pocas esperanzas de progreso espiritual en su propio modo de vida elegido y, por lo tanto, se han resignado simplemente a acumular buenas acciones ofreciendo apoyo material a los monjes.

Aunque los *Nikāyas* revelan que la cumbre de las Enseñanzas del Buddha está en el camino hacia la liberación definitiva del sufrimiento, sería un error reducir las Enseñanzas, tan diversas en las fuentes originales, a su cima trascendente. De nuevo, debemos recordar la afirmación de que un Buddha surge «para el bienestar de la multitud, para la felicidad de la multitud… por compasión hacia el mundo, para el bien, el bienestar y la felicidad de los dioses y los seres humanos» (Ver ***supra***). La función de un Buddha es descubrir, realizar y proclamar el *Dhamma* en toda su extensión y profundidad, y esto implica una comprensión global de las variadas aplicaciones del *Dhamma* en todas sus múltiples dimensiones. Un Buddha no sólo penetra el estado incondicionado de perfecta felicidad que yace más allá del *saṃsāra*, fuera de los límites del nacimiento, el envejecimiento y la muerte; no sólo proclama el camino a la iluminación total y la liberación final, sino que también ilumina las muchas maneras en que el *Dhamma* se aplica a las complejas condiciones de la vida humana para la gente aún inmersa en el mundo.

El *Dhamma*, en su sentido más amplio, es el orden inmanente e invariable del universo en el que la verdad, la honestidad y la virtud están inextricablemente fusionadas. Este *Dhamma* cósmico se refleja en la mente humana como la aspiración a la verdad, la belleza espiritual y la bondad; se expresa en la conducta humana como acción corporal, verbal y mental beneficiosa. El *Dhamma* tiene realizaciones institucionales, así como expresiones en la vida de las personas que descubren en él su fuente de orientación para el buen

desarrollo de la vida. Estas realizaciones son a la vez seculares y espirituales. La tradición buddhista considera la responsabilidad de mantener el *Dhamma* en el dominio secular como perteneciente al legendario monarca que hace girar la rueda (*rājā cakkavatti*). El monarca que hace girar la rueda es el gobernante benévolo que gobierna su reino según las normas éticas más elevadas (*dhammiko dhammarājā*) y, por ello, une pacíficamente al mundo bajo un reino de justicia universal y prosperidad. Como muestra el texto IV,1(1), en el dominio espiritual, el Buddha es el equivalente del monarca que hace girar la rueda. Como este último, el Buddha se basa en el *Dhamma* y venera el *Dhamma*, pero mientras que el monarca que hace girar la rueda se apoya en el *Dhamma* como el principio de justicia para gobernar su imperio, el Buddha se basa en el *Dhamma* como norma ética y espiritual para enseñar y transformar a los seres humanos y guiarlos hacia la conducta apropiada de obra, palabra y pensamiento. Ni el monarca que hace girar la rueda ni el Buddha crean el *Dhamma* del que dan fe; sin embargo, tampoco pueden llevar a cabo sus funciones respectivas sin él, porque el *Dhamma* es el principio de orden objetivo, impersonal y eterno que sirve de fuente y modelo para sus políticas y declaraciones públicas respectivas.

Como rey del *Dhamma*, el Buddha asume la tarea de promover el verdadero bien, el bienestar y la felicidad del mundo. Lo hace enseñando a las personas del mundo a vivir de acuerdo con el *Dhamma* y a comportarse de tal manera que puedan alcanzar la realización del mismo *Dhamma* liberador que él realizó mediante su iluminación. Los comentarios *theravāda* demuestran el amplio alcance del *Dhamma* distinguiendo entre tres tipos de beneficios que la enseñanza del Buddha tiene por objeto promover; ordenados jerárquicamente según su mérito relativo, estos son:

1. El bienestar y la felicidad directamente visibles en la presente

vida (*diṭṭha-dhamma-hitasukha*), alcanzados mediante el cumplimiento de los compromisos morales y las responsabilidades sociales de uno mismo;
2. el bienestar y la felicidad pertenecientes a la vida siguiente (*samparāyika-hitasukha*), alcanzados mediante la acumulación de buenas acciones, y
3. el bien último o meta suprema (*paramattha*), el *Nibbāna*, la liberación final del ciclo de renacimientos, logrado mediante el cultivo del Noble Óctuple Sendero.

Aunque muchos escritores occidentales sobre el Buddhismo primigenio se han centrado en este último aspecto como el representante casi en exclusiva de la enseñanza original del Buddha, una presentación equilibrada debe tomar en consideración los tres aspectos. Por lo tanto, en este capítulo y los que siguen, vamos a explorar textos de los *Nikāya*s que ilustran cada una de estas tres facetas del *Dhamma*.

El presente capítulo incluye una variedad de textos sobre las enseñanzas del Buddha que se refieren a la felicidad directamente visible en la presente vida. El *Nikāya* más completo en este género es el *Sigālaka Sutta* (DN 31, también conocido como el *Siṅgalovāda Sutta*), a veces llamado «El Código de Disciplina de los Laicos». El corazón de este *sutta* es la sección sobre «venerar las seis direcciones» (los seis puntos cardinales), –texto IV,1(2)– en la que el Buddha reinterpreta libremente un antiguo ritual indio, infundiéndole un nuevo significado ético. La práctica de «adorar los seis puntos cardinales», según ha explicado el Buddha, presupone que la sociedad se sustenta en una red de relaciones entrelazadas que dotan de coherencia al orden social cuando sus miembros cumplen con sus deberes y responsabilidades recíprocos en un espíritu de bondad, simpatía y buena voluntad. Las seis relaciones sociales básicas en las que el Buddha se basa para construir su

metáfora son: padres e hijos, maestros y alumnos, marido y esposa, amigo y amigo, empleador y empleados, seguidor laico y guías religiosos. Cada uno de ellos se considera como una de las seis direcciones en relación con su contraparte. Para un joven como Sigāla, sus padres son el este, sus maestros el sur, su esposa e hijos el oeste, sus amigos el norte, sus trabajadores el nadir y sus guías religiosos el cenit. Con su sentido habitual de concisión sistemática, el Buddha atribuye a cada miembro de cada par cinco obligaciones con respecto a su contraparte; cuando cada miembro cumple con estas obligaciones, la «dirección» que corresponde llega a estar «en paz y libre de miedo». Así, para el Buddhismo primigenio, la estabilidad social y la seguridad que contribuyen a la felicidad humana se logran con mayor eficacia cuando todos los miembros de la sociedad cumplen con las diferentes funciones que les corresponden, determinadas por sus relaciones sociales. Cada persona se eleva por encima de las exigencias del estrecho propio interés y desarrolla un interés sincero, de corazón, por el bienestar y la felicidad de los demás y el bien general.

A partir de este código general de ética buddhista laica, nos volvemos a los textos que ofrecen consejos más específicos, empezando por una selección de *suttas* sobre «La Familia». Hay secciones separadas sobre «Padres e Hijos» (IV,2[1]) y «Maridos y Mujeres» (IV,2[2]). De acuerdo con las normas de la sociedad india –de hecho, se trata en su mayoría de sociedades agrarias tradicionales–, el Buddha considera la familia como la unidad básica de integración y aculturación social. Es la estrecha relación de amor entre padres e hijos la que fomenta especialmente las virtudes y el sentido de responsabilidad humana esenciales para un orden social cohesivo. Dentro de la familia, estos valores se transmiten de una generación a la siguiente, y, así, una sociedad armoniosa depende en gran medida de las relaciones armoniosas entre los padres y los hijos. El Buddha hace hincapié en la piedad

filial –texto IV,2(l)(a)– y en la gratitud de los hijos hacia sus padres, una deuda que sólo pueden pagar adecuadamente situando a los padres en el propio *Dhamma* –texto IV,2(l)(b).

Las relaciones sanas entre padres e hijos dependen a su vez del afecto y el respeto mutuo de los esposos y, por lo tanto, el Buddha también ofrece pautas para las relaciones adecuadas entre las parejas casadas. Éstas hacen de nuevo hincapié en un compromiso común con la conducta ética y los ideales espirituales. De especial interés para nosotros, en un momento en que muchos matrimonios terminan tan pronto en divorcio, es el consejo del Buddha a la pareja de enamorados Nakulapitā y Nakulamātā –texto IV,2(2)(b)– sobre cómo puede sostenerse el amor entre un marido y su esposa de una manera tan firme que puedan reunirse de nuevo en futuras vidas. Este discurso también muestra que, lejos de exigir de sus discípulos laicos que despreciaran los deseos del mundo, el Buddha estaba dispuesto a mostrar a los que siguen bajo el dominio de los deseos mundanos cómo obtener los objetos de su deseo. El único requisito que establecía era que la satisfacción del deseo debía estar regulada por principios éticos.

A continuación, viene una serie de textos que tratan sobre diferentes aspectos de la vida familiar unidos por un énfasis en los rectos medios de vida. A partir de estos textos destacan dos características de los mandatos del Buddha a sus seguidores laicos en relación con la búsqueda de la felicidad mundana.

Primero, en la búsqueda del «bien visible en la presente vida», el seguidor laico debería cumplir permanentemente con los principios de la recta conducta, sobre todo los cinco preceptos y las normas de los rectos medios de vida. Así, por ejemplo, estipula que la riqueza debe ser «adquirida por el esfuerzo enérgico … riqueza *justa* ganada *justamente*» –texto IV, 3–. Una vez más, le pide a sus seguidores laicos que utilicen la riqueza que obtengan no sólo para complacerse a sí mismos, sino también para beneficiar a las

personas a su cargo y a otras personas que viven de la caridad, en particular a los ascetas y brahmanes virtuosos –texto IV,4(2).

Segundo, el seguidor laico no debería contentarse con la mera búsqueda del bienestar y la felicidad temporal, sino que también debería procurar el bienestar y la felicidad relativos a la vida futura. Esto ha de hacerse fomentando aquellas cualidades que conducen a un renacimiento feliz y a alcanzar el *Nibbāna*. Según los textos IV,3 y IV,5, las principales virtudes que debe poseer un seguidor laico, lo que lleva al bienestar y la felicidad futuros, son las siguientes: 1) la *fe* (en el Buddha como el Iluminado), 2) la *disciplina moral* (como la observancia ininterrumpida de los cinco preceptos), 3) la *generosidad* (como la práctica de la caridad, dar y compartir), y 4) la *sabiduría* (como la comprensión de la originación y la desaparición de los fenómenos). Para el Buddhismo primigenio, el padre de familia ideal no es simplemente un seguidor devoto de la orden monástica, sino una persona noble que ha alcanzado al menos la primera de las cuatro etapas de realización, la fruición de la entrada en la corriente (*sotāpatti*).

Por último, con la sección 6, llegamos a una selección de textos sobre «la Comunidad». Yo uso esta palabra para referirme ampliamente tanto al *Saṅgha*, la orden monástica, como a la sociedad civil en la que debe arraigar cualquier rama de la orden monástica. Desde los *Nikāyas*, es evidente que, si bien el Buddha pretendía principalmente guiar a las personas hacia el progreso moral y espiritual, era plenamente consciente de que su capacidad de desarrollo moral y espiritual depende de las condiciones materiales de la sociedad en la que viven. Tuvo la profunda certeza de que cuando las personas están sumidas en la pobreza y oprimidas por el hambre y las necesidades, les es más difícil mantener un camino de rectitud moral. El enorme dolor del hambre y la necesidad de protegerse de los elementos y mantener a sus familias les obligarán a rebajarse a tipos de comportamiento que

evitarían si pudieran obtener un empleo justo y una remuneración adecuada por sus servicios. Por lo tanto, vio que contar con justicia económica es condición *sine qua non* para la armonía social y la estabilidad política.

Los dos primeros textos incluidos aquí prescriben dos conjuntos de directrices para la orden monástica. Ambos son extractos de un largo discurso que dio el Buddha poco después de la muerte de Mahāvira, el líder de los jainistas. De acuerdo con los *Nikāyas*, tras la muerte de su líder, la orden monástica Jaina empezaba ya a separarse y el Buddha debió de haberse sentido obligado a establecer las directrices para proteger a su propia orden y evitar que compartiera la misma suerte después de su muerte. El texto IV,6(1) enumera seis cualidades que conducen a peleas y disputas, con las que los monjes deben tener cuidado y esforzarse en eliminarlas cuando las descubren dentro de sí mismos. Aunque estas directrices se establecen para los monjes, fácilmente pueden aplicarse de forma más amplia a cualquier organización, secular o religiosa, porque son los mismos seis factores que se encuentran en el fondo de todos los conflictos. La equivalencia positiva a este conjunto de directrices admonitorias es el texto IV,6(2), que enumera «seis principios de la cordialidad» que llevan al amor, el respeto y la armonía entre los miembros de la comunidad. Una vez más, con la adaptación necesaria, estos principios –actos amorosos de obra, palabra y pensamiento; el intercambio de los bienes; la observancia común de los preceptos, y la unidad de criterios– pueden aplicarse, más allá de a una orden monástica, a la comunidad en general. El mismo *sutta* proporciona directrices más detalladas para preservar la armonía en la orden monástica después de la muerte del Buddha, pero éstas se ocupan de aspectos de la disciplina monástica demasiado especializados como para incluirse en la presente antología.

El texto IV,6(3), un largo fragmento del *Assalāyana Sutta*, relata

un debate del Buddha con un precoz gurú brahmán sobre las argumentaciones de los brahmanes en defensa del sistema de castas. En la era del Buddha, el sistema de castas estaba empezando a tomar forma en el noreste de la India y aún no había dado lugar a la infinidad de subdivisiones y regulaciones rígidas que iban a atenazar a la sociedad india a lo largo de los siglos. La sociedad estaba dividida en cuatro grandes clases sociales: los brahmanes, que realizaban las funciones sacerdotales prescritas en los Vedas; los *khattiyas*, los nobles, guerreros y administradores; los *vessas*, los comerciantes y agricultores, y los *suddas*, los criados y siervos. Estaban también aquellos fuera de los márgenes de las cuatro clases principales, que se consideraban de una posición incluso por debajo de los *suddas*. De los *Nikāyas* se deduce que, aparentemente, los brahmanes, aun investidos de autoridad en materia religiosa, todavía no habían alcanzado la hegemonía indiscutible que iban a obtener después de la aparición de obras tales como las Leyes de Manu, que establecían las reglas fijas del sistema de castas. Sin embargo, ya se habían embarcado en su campaña para establecer el control sobre el resto de la sociedad india y lo hicieron mediante la propagación de la tesis de que los brahmanes son la casta más alta, la divina y bendita de los descendientes de Brahmā, los únicos capaces de purificación.

Contrariamente a ciertas nociones populares, el Buddha no hizo campaña en favor de la abolición del sistema de clases de la India, ni intentó establecer una sociedad sin clases. Dentro del *Saṅgha*, sin embargo, todas las distinciones de casta serían abrogadas desde el momento de la ordenación. Las personas de cualquiera de las cuatro clases sociales que se fueron con el Buddha renunciaron a sus títulos y prerrogativas de clase, llegando a ser conocidos simplemente como discípulos del hijo de los Sakya (es decir, del Buddha, que era del clan Sakya). Cada vez que el Buddha y sus discípulos se enfrentaron a la reivindicación de superioridad de los brahmanes,

discutieron enérgicamente con ellos. Como muestra nuestro texto, el Buddha sostenía que todos esos alegatos carecían de fundamento. La purificación, afirmaba, era el resultado de una conducta, no del nacimiento, y por lo tanto era accesible a los miembros de las cuatro castas. El Buddha incluso eliminó el término «brahmán» de entre sus legados hereditarios y, volviendo de nuevo a su connotación original de hombre santo, definió al verdadero brahmán como el *Arahant* (véase MN 98, no incluido en esta antología).

Las siguientes dos selecciones sugieren pautas para la administración política. Durante el tiempo del Buddha prevalecieron dos formas distintas de gobierno entre los estados del norte de la India en los que el Buddha enseñó y se movió, reinos monárquicos y repúblicas tribales. Como maestro espiritual, el Buddha no prefería un tipo de gobierno sobre otro, ni tampoco interfirió activamente en los asuntos de Estado. Pero entre sus seguidores se incluían líderes de ambos tipos y, por lo tanto, de vez en cuando, les ofrecía una orientación destinada a garantizar que gobernarían sus reinos de acuerdo con las normas éticas.

La escena que abre el *Mahāparinibbāna Sutta*, el relato de los últimos días del Buddha –texto IV,6(4)–, nos da una idea de esta fase tumultuosa de la historia india cuando Magadha, la estrella ascendente entre las monarquías del norte, expandía su influencia y absorbía las repúblicas tribales vecinas. En el pasaje reproducido aquí, vemos al Rey Ajātasattu, gobernante de Magadha, fijando su mirada en la confederación Vajjiana, la más grande y mejor organizada de las repúblicas tribales. En el inicio del *Sutta*, él envía a su ministro principal para averiguar del Buddha si tiene alguna posibilidad de éxito en la guerra contra los vajjis. El Buddha le pregunta a Ānanda las siete condiciones de estabilidad social que él había enseñado previamente a los vajjis, concluyendo que «en tanto mantengan estos siete principios, en tanto estos principios sigan en

vigor, se puede esperar que los vajjis prosperen y no declinen». A continuación, convoca una reunión de los monjes y les enseña siete principios análogos de estabilidad aplicables a la orden monástica.

Dado que el triunfo final del tipo de gobierno monárquico parecía inevitable, el Buddha trató de establecer un modelo de realeza que pudiera frenar el ejercicio arbitrario del poder y subordinar el rey a una autoridad superior. Lo hizo mediante la creación del ideal del «monarca que hace girar la rueda», el rey justo que gobierna de acuerdo con el *Dhamma*, la ley impersonal de justicia (véase el texto 4,1(1)). El *Dhamma* al que obedece es la base ética para su gobierno. Simbolizado por la sagrada rueda-tesoro, el *Dhamma* le permite someter sin fuerza a todas las naciones del mundo y establecer un reino universal de paz y virtud basado en la observancia de los cinco preceptos –véase el texto 4,6(5).

El monarca que hace girar la rueda se rige por el bienestar y la felicidad de sus súbditos dentro de su reino y extiende la protección a todos, incluso a los pájaros y las bestias. Entre sus deberes está el de prevenir la irrupción del delito en su reino, y para mantener el reino a salvo del crimen, debe dar riqueza a aquellos que lo necesitan, pues en opinión de los *Nikāyas* la pobreza es el caldo de cultivo de la criminalidad. Este tema, que se menciona entre los deberes del monarca que hace girar la rueda en el texto 4,6(5), se elabora en el texto 4,6(6). Vemos aquí que un sacerdote prudente aconseja a un rey que la forma correcta de poner fin a la plaga de robos y bandolerismo en su reino no es mediante la imposición de penas más severas y un cumplimiento más estricto de la ley, sino dando a los ciudadanos los medios necesarios para ganarse la vida. Una vez que las personas disfrutan de un nivel de vida satisfactorio van a perder todo interés por hacer daño a los demás, y el país podrá disfrutar de paz y tranquilidad.

IV. LA FELICIDAD VISIBLE EN ESTA VIDA

1. MANTENER EL *DHAMMA* EN LA SOCIEDAD

(1) El Rey del *Dhamma*

El Bienaventurado dijo: «Monjes, incluso aquel rey que hace girar la rueda, que es justo y que reina de acuerdo con el *Dhamma*, no la pone en movimiento sin tener, a su vez, otro rey».

Habiendo dicho esto, un monje preguntó al Bienaventurado: «¿Quién es, venerable señor, el rey de aquel rey que hace girar la rueda, es justo y reina de acuerdo con el *Dhamma*?».

«Es el *Dhamma*, monje», dijo el Bienaventurado.[1]

«En este sentido, monje, el rey que hace girar la rueda, es justo y reina de acuerdo con el *Dhamma* se apoya únicamente en el *Dhamma*, honra el *Dhamma*, respeta el *Dhamma*, venera el *Dhamma*, tiene al *Dhamma* como bandera y estandarte, tiene al *Dhamma* como señor supremo, proporciona justa protección, cobijo y seguridad a sus súbditos. Proporciona justa protección, cobijo y seguridad a los guerreros que se dedican al ejercicio de las armas, a los brahmanes y a los cabezas de familia, a los habitantes de la ciudad y del campo, a los ascetas y brahmanes, a pájaros y [demás] animales.

»En efecto, monje, el rey que hace girar la rueda, que es justo y

reina de acuerdo con el *Dhamma*, al proporcionar de esta forma justa protección, cobijo y seguridad a todos ellos, hace girar la rueda del *Dhamma*. Ningún ser humano vivo que le sea hostil puede detener su curso.

»Así mismo, monje, el *Tathāgata*, el *Arahant*, perfecta y completamente iluminado, es justo y reina de acuerdo con el *Dhamma*, se apoya únicamente en el *Dhamma*, honra el *Dhamma*, respeta el *Dhamma*, venera el *Dhamma*, tiene al *Dhamma* como bandera y estandarte, tiene al *Dhamma* como señor supremo, proporciona justa protección, cobijo y seguridad; en [lo referente a] la acción corporal [enseña así]: "esta clase de acción corporal se debe cultivar, esta clase de acción corporal no se debe cultivar" … proporciona justa protección, cobijo y seguridad; en [lo referente a] la acción verbal [enseña así]: "esta clase de acción verbal se debe cultivar, esta clase de acción verbal no se debe cultivar" … proporciona justa protección, cobijo y seguridad; en [lo referente a] la acción mental [enseña así]: "esta clase de acción mental se debe cultivar, esta clase de acción mental no se debe cultivar".

»Monje, habiendo proporcionado protección, cobijo y seguridad en [lo referente a] la acción corporal, verbal y mental, el *Tathāgata*, el *Arahant*, perfecta y completamente iluminado, que es justo y reina de acuerdo con el *Dhamma*, se apoya únicamente en el *Dhamma*, honra el *Dhamma*, respeta el *Dhamma*, venera el *Dhamma*, tiene al *Dhamma* como bandera y estandarte, tiene al *Dhamma* como señor supremo, pone en movimiento la insuperable rueda del *Dhamma* únicamente por medio del *Dhamma*. Nadie en este mundo, ni un asceta ni un brahmán ni un dios ni Mara ni Brahmā, puede detener el curso de esta rueda».[2]

(AN 3:14; I 109-110)

(2) Venerar los seis puntos cardinales

1. Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosque de Bambú, en el Santuario de las Ardillas. En aquella ocasión, el hijo de un cabeza de familia llamado Sigāla, habiendo madrugado, dejó Rājagaha con la ropa y el cabello mojados para ir a venerar con las palmas de las manos juntas a los puntos cardinales: este, sur, oeste, norte, nadir y cenit.

2. Entonces, el Bienaventurado, habiéndose levantado temprano y habiéndose vestido, tomó su ropa y su cuenco, y fue a Rājagaha a recolectar comida. El Bienaventurado vio al joven Sigāla que se había levantado temprano y se dirigía con ropa y cabellos mojados a venerar con las palmas de las manos juntas los puntos cardinales: este, sur, oeste, norte, nadir y cenit. Al verlo, el Bienaventurado le dijo: «¿Hijo de familia, por qué has madrugado y, saliendo de Rājagaha, vas con la ropa y el cabello mojados a venerar con las palmas de las manos juntas los puntos cardinales?».

«Venerable señor, mi padre, en su lecho de muerte, me dijo: "Tienes que venerar los puntos cardinales". Así pues, yo, venerable señor, haciendo honor a la palabra de mi padre, respetándola, teniéndola en consideración y devoción, he madrugado y he dejado Rājagaha con cabellos y ropa mojados y me dispongo a venerar con las palmas de las manos juntas los puntos cardinales: el este, el sur, el oeste, el norte, el nadir y el cenit».

«Hijo de familia, así no se deben venerar los seis puntos cardinales en la disciplina del noble».

«¿Cómo entonces, venerable señor, se deben venerar los seis puntos cardinales según la disciplina del noble? Sería bueno, venerable señor, si el Bienaventurado me enseñara, de acuerdo con el *Dhamma*, cómo se deben venerar los seis puntos cardinales en la disciplina del noble».

«Si lo quieres saber, hijo de familia, escucha bien, presta atención y te lo explicaré».

«Sí, venerable señor», respondió el joven hijo de familia Sigāla al

Bienaventurado. El Bienaventurado dijo así: […]

27. «Hijo de familia, ¿cómo venera el Noble discípulo los seis puntos cardinales? Así es como se deben ver, hijo de familia, los seis puntos cardinales: el este debe verse como el padre y la madre; el sur debe verse como los maestros; el oeste debe verse como la mujer y los hijos; el norte debe verse como los amigos y los compañeros de trabajo; el nadir debe verse como los sirvientes y los que trabajan para él, el cenit debe verse como los ascetas y los brahmanes.

28. »De cinco formas, hijo de familia, un hijo debe venerar el este, que son la madre y el padre. Él piensa: “Ellos me han cuidado, yo cuidaré de ellos; ellos cumplieron sus obligaciones hacia mí, ahora yo cumpliré las mías hacia ellos; mantendré las tradiciones familiares; me haré digno de mi herencia; cuando mis padres mueran, haré ofrendas en su nombre”. Cuando se venera a los padres de estas cinco formas, éstos corresponden al hijo de otras cinco: le ayudan a evitar el mal; le animan a hacer el bien; le enseñan un oficio; le encuentran una mujer adecuada, y, a su debido tiempo, le dejan la herencia. De este modo se venera el este, y esta región queda en paz y libre de peligro.

29. »De cinco formas, hijo de familia, el alumno venera el sur, que son los maestros: levantándose [cuando llegan o se van]; ayudándoles; escuchándoles; cuidándoles, y aprendiendo devotamente lo que enseñan. Cuando el alumno venera el sur de estas cinco formas, los maestros le corresponden de estas otras cinco: proporcionándole una buena educación, haciéndole aprender bien aquello que hay que aprender, cubriendo todas las materias; recomendándole a amigos y colegas, y ofreciéndole orientación en todas las direcciones. De este modo se venera el sur, y esta región queda en paz y libre de peligro.

30. »De cinco formas, hijo de familia, el marido venera el oeste, que es la esposa: honrándola, respetándola, siéndole fiel,

otorgándole potestad, regalándole artículos de belleza. Cuando el marido venera a la mujer de estas cinco formas, ella corresponde al marido de otras cinco: realizando sus labores con esmero, cuidando bien de los sirvientes, siéndole fiel, protegiendo la despensa, y siendo eficaz y diligente en todas sus obligaciones. De este modo se venera el oeste, y esta región queda en paz y libre de peligro.

31. »De estas cinco formas, hijo de familia, el hijo de familia debe venerar el norte, que son los amigos y los compañeros de trabajo: haciéndoles regalos, hablándoles con palabras amables, cuidando de sus bienes, tratándolos como a uno mismo, manteniendo las promesas. Cuando se venera a los amigos y a los compañeros de trabajo de este modo, ellos corresponden a su amigo de otras cinco: lo protegen cuando es negligente, protegen sus propiedades cuando es descuidado, son su refugio cuando tiene miedo, no lo abandonan en el infortunio, y se preocupan por sus hijos. De este modo se venera el norte, y esta región queda en paz y libre de peligro.

32. »De estas cinco formas, hijo de familia, el hijo de familia debe venerar el nadir, que son los siervos y los que trabajan para él: asignándoles trabajos según sus capacidades, dándoles salario y comida, cuidándolos cuando enferman, compartiendo con ellos banquetes extraordinarios, dejándoles tiempo libre. Cuando los siervos y trabajadores, el nadir, se veneran de estas cinco formas, ellos corresponden al jefe de otras cinco: se levantan antes que él, van a la cama después que él, toman sólo lo que les es dado, realizan su faena correctamente, contribuyen a su fama y buen nombre. De este modo se venera el nadir, y esta región queda en paz y libre de peligro.

33. »De estas cinco formas, hijo de familia, el hijo de familia debe venerar el cenit, que son los ascetas y brahmanes: siendo amable con sus acciones; siendo amable con sus palabras; siendo amable con sus pensamientos; no cerrándoles las puertas, y dándoles de comer. Cuando el hijo de familia venera a los ascetas y los

brahmanes de estas cinco formas, ellos le corresponden de otras cinco: le ayudan a evitar el mal; le animan a hacer el bien; son compasivos y bondadosos con él; le enseñan lo que no ha aprendido todavía, le aclaran lo que ya ha aprendido, y le indican el camino al cielo. De este modo se venera el cenit, y esta región queda en paz y libre de peligro».

Así habló el Bienaventurado.

(de DN 31: *Sigālaka Sutta*; III 180-181, 187-191)

2. LA FAMILIA

(1) Padres e hijos

(A) RESPETO A LOS PADRES

«Monjes, viven en compañía de Brahmā aquellas familias en cuyo hogar los hijos honran a la madre y al padre. Monjes, viven en compañía de los antiguos maestros aquellas familias en cuyo hogar los hijos honran a la madre y al padre. Monjes, viven en compañía de antiguas deidades aquellas familias en cuyo hogar los hijos honran a la madre y al padre. Monjes, viven en compañía de los venerables aquellas familias en cuyo hogar los hijos honran a la madre y al padre».

«"Brahmā", monjes, es una designación para la madre y el padre; "antiguos maestros", monjes, es una designación para la madre y el padre; "antiguas deidades", monjes, es una designación para la madre y el padre; "venerables", monjes, es una designación para la madre y el padre. ¿Y por qué? Pues porque la madre y el padre, monjes, hacen muchas cosas por los hijos: se ocupan de ellos de niños, los alimentan, y los educan acerca de este mundo».

(AN 4:63; II 70)

(B) PAGAR LA DEUDA CONTRAÍDA CON LOS PADRES

«Yo afirmo, monjes, que hay dos personas a las que nunca se puede pagar la deuda contraída con ellas. ¿Qué dos? La madre y el padre.

»Uno podría cargar durante toda su vida, hasta morir, a su madre en un hombro y a su padre en el otro, les podría dar masajes con aceites, les podría lavar y enjabonar, incluso dejar que ellos hicieran sus necesidades encima de él, pero ni eso, monjes, sería suficiente para pagar la deuda contraída con el padre y la madre. Se les podría regalar los siete tipos de joyas producidos por la gran madre tierra, se les podría coronar como dueños y señores del universo, pero ni eso, monjes, sería suficiente para pagar la deuda contraída con el padre y la madre. ¿Y por qué razón? Porque la madre y el padre, monjes, hacen muchas cosas por los hijos: se ocupan de ellos de niños, los alimentan, y los educan acerca de este mundo.

»Pero aquél hijo, monjes, que hace que una madre y un padre sin fe tengan y mantengan su fe; aquél hijo, monjes, que hace que unos padres sin principios morales tengan y mantengan sus principios morales; aquél hijo, monjes, que hace que una madre y un padre sin generosidad tengan y mantengan su generosidad; aquél hijo, monjes, que hace que unos padres sin sabiduría tengan y mantengan su sabiduría; con tal logro, monjes, el hijo pagaría la deuda contraída con el padre y la madre por lo que han hecho, ¡y sería más que de sobras!».

(AN 2; iv,2; I 61-62)

(2) Maridos y mujeres

(A) DIFERENTES CLASES DE MATRIMONIO

En cierta ocasión, el Bienaventurado iba caminando por el sendero que va de Madhurā hasta Verañjā. Muchos hombres y mujeres de familia iban también caminando por el sendero que va de Madhurā hasta Verañjā. Entonces, el Bienaventurado se desvió del camino y

se sentó al pie de un árbol. Los hombres y mujeres de familia vieron al Bienaventurado sentarse al pie de un árbol, se dirigieron adonde estaba, lo saludaron y, habiéndole ofrecido sus respetos, se sentaron a un lado. Una vez sentados a un lado, el Bienaventurado dijo esto a los hombres y mujeres de familia:

«Existen cuatro clases de matrimonio, gente de familia. ¿Qué cuatro? Un villano convive con una villana, un villano convive con una diosa, un dios convive con una villana, un dios convive con una diosa.

»¿Cómo convive un villano con una villana? He aquí, hombres y mujeres de familia, que el marido mata seres vivos, toma lo que no le es dado, es adúltero, mentiroso, se emborracha con bebidas alcohólicas, ingiere drogas y sustancias que causan negligencia, carece de principios morales, es malvado, tiene la mente poseída por la lacra del egoísmo, y se pasa el día en la casa profiriendo insultos contra los ascetas y los brahmanes. Y la mujer hace lo mismo y es exactamente igual. De este modo, gente de familia, un villano convive con una villana.

»¿Cómo, gente de familia, convive un villano con una diosa? He aquí, hombres y mujeres de familia, que el marido mata seres vivos, … etc. … se pasa el día en su casa profiriendo insultos contra los ascetas y los brahmanes. Pero la mujer, en cambio, se abstiene de matar seres vivos, se abstiene de tomar lo que no le es dado, se abstiene de conducta sensual inapropiada, se abstiene de mentir, se abstiene de tomar bebidas alcohólicas, drogas y otras sustancias que causan negligencia, tiene principios morales, es bondadosa, tiene la mente libre de la lacra del egoísmo, y no se pasa el día en casa profiriendo insultos contra los ascetas y los brahmanes. Es así, monjes, como un villano convive con una diosa.

»¿Y cómo, gente de familia, convive un dios con una villana? He aquí, gente de familia, que el marido se abstiene de matar seres vivos, se abstiene de tomar lo que no le es dado, se abstiene de

conducta sensual inapropiada, se abstiene de mentir, se abstiene de tomar bebidas alcohólicas, drogas y otras sustancias que causan negligencia, tiene principios morales, es bondadoso, tiene la mente libre de la lacra del egoísmo, no se pasa el día en la casa profiriendo insultos contra los ascetas y los brahmanes. Pero la mujer, en cambio, mata seres vivos …etc. …ingiere bebidas alcohólicas, drogas y otras sustancias que causan negligencia, carece de principios morales, es malvada, tiene la mente poseída por la lacra del egoísmo, y se pasa el día en casa profiriendo insultos contra los ascetas y los brahmanes. Es así, gente de familia, como un dios convive con una villana.

»¿Y cómo, gente de familia, convive un dios con una diosa? He aquí, gente de familia, que el marido se abstiene de matar seres vivos … etc. … no se pasa el día en casa profiriendo insultos contra los ascetas y los brahmanes. Su mujer, asimismo, se abstiene de matar seres vivos …etc. …no se pasa el día en casa profiriendo insultos contra los ascetas y los brahmanes. Así es, gente de familia, como un dios convive con una diosa.

»Éstas son las cuatro clases de matrimonio».

(AN 4:53, II 57-59)

(b) Cómo estar unidos en vidas futuras

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Bhagga, en la montaña de Suṃsumāra, en el bosque de Bhesakalā, en el Parque de los Ciervos. Entonces, el Bienaventurado se levantó de madrugada, se vistió, tomó el cuenco y el manto y fue a la casa del señor Nakulapitā.[3] Una vez llegado allí, se sentó en el lugar que le habían preparado. Entonces, el señor Nakulapitā se acercó al Bienaventurado, le ofreció sus respetos y se sentó a su lado. Una vez sentado, el señor Nakulapitā le dijo así al Bienaventurado:

«Venerable señor, puesto que la señora Nakulamātā se casó conmigo cuando los dos éramos jóvenes, no podría estar con otra

mujer ni en mi imaginación, ¡y mucho menos físicamente! Deseamos, venerable señor, estar juntos en esta vida y en la siguiente».

«También la señora Nakulamātā dijo al Bienaventurado: puesto que el señor Nakulapitā se casó conmigo cuando los dos éramos jóvenes, no podría estar con otro hombre ni en mi imaginación, ¡y mucho menos físicamente! Deseamos, venerable señor, estar juntos en esta vida y en la siguiente».

«Si marido y mujer, gente de familia, desean estar juntos en esta vida y en la siguiente, los dos tienen que tener la misma fe, los mismos principios morales, la misma generosidad, la misma sabiduría. Sólo éstos estarán juntos tanto en esta vida como en las siguientes».

Cuando ambos, como marido y mujer,
tienen fe y saben dialogar,
se saben controlar, viven según el *Dhamma*,
y se hablan mutuamente con amor,

entonces abundan las bendiciones,
su hogar es un nido de prosperidad,
la mente de sus enemigos se frustra,
pues ambos tienen la misma virtud.

Cultivando el *Dhamma* en esta vida
y practicando los mismos principios morales,
serán felices en el reino de los dioses
y gozarán de todo tipo de placeres.

(AN 4:55; II 61-62)

(c) Siete tipos de esposa

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en el bosque de Jeta, en la Arboleda de Anāthapiṇḍika. Entonces, el Bienaventurado se levantó de madrugada, se vistió, y con el cuenco

y el manto se fue a casa de Anāthapiṅḍika, donde se sentó en el lugar que habían preparado. En aquél entonces, en la casa del cabeza de familia Anāthapiṅḍika, la gente levantaba la voz y vociferaba. Entonces, el padre de familia Anāthapiṅḍika fue adonde estaba el Bienaventurado, le ofreció sus respetos y se sentó a un lado.[4] Una vez sentado a un lado, el Bienaventurado le dijo así al padre de familia Anāthapiṅḍika: «¿Qué sucede en tu casa, padre de familia, que la gente levanta la voz y vocifera como si fueran pescadores tirando de redes rebosantes de peces?».

«Es aquella mujer, venerable señor, Sujātā, mi nuera. Proviene de una familia pudiente y adinerada. Se casó recientemente con mi hijo, pero no hace caso ni a la suegra ni al suegro, no hace caso al marido, ni siquiera honra al Bienaventurado, ni le respeta, ni le estima, ni le venera».

Entonces, el Bienaventurado llamó a la nuera: «Ven, Sujātā».

«Sí, venerable señor», respondió Sujātā, y acudió hasta donde estaba el Bienaventurado. Le ofreció sus respetos y se sentó a un lado. Una vez sentada a un lado, el Bienaventurado le dijo así: «Existen, Sujātā, siete tipos de esposas. ¿Qué siete? La que se parece a una matona, la que se parece a una ladrona, la que se parece a una déspota, la que se parece a una madre, la que se parece a una hermana, la que se parece a una amiga y la que se parece a una sirvienta. Estos son los siete tipos de esposa que un hombre puede tener. ¿A cuál de ellas te pareces tú, Sujātā?».

«No termino de entender lo que el Bienaventurado ha dicho tan resumidamente. Sería bueno que el Bienaventurado me hiciera el favor de enseñarme el *Dhamma* de forma que yo pudiera entender con detalle lo que el Bienaventurado ha dicho tan resumidamente».

«Siendo así, Sujātā, escucha bien, presta atención y hablaré».

«Sí, venerable señor», respondió ella. El Bienaventurado dijo así:

«Es de mente retorcida, cruel y despiadada,

se regocija con otros hombres y desprecia a su marido,
deseando la muerte a quien la compró por una dote.
A este tipo de esposa se la denomina *matona*.

La riqueza que su marido gana
esforzándose en un oficio, el comercio o el campo,
ella quiere arrebatársela por muy poca que sea.
A este tipo de esposa se la denomina *ladrona*.

Deseosa de no hacer nada,
es perezosa y tiene una gula voraz,
es arisca, irritable y mal hablada,
abusa de otros y vive de su trabajo.
A este tipo de esposa se la denomina *déspota*.

Siempre amable y compasiva,
como una madre cuida a su hijo, así ella a su marido.
Por ello protege la riqueza que éste acumula.
A este tipo de esposa se la denomina *madre*.

Al igual que una hermana pequeña
respeta a su hermano mayor,
así ella respeta a su marido,
humilde, es sumisa con su esposo.
A este tipo de esposa se la denomina *hermana*.

Y la que se alegra al ver al marido
como cuando una amiga ve a un amigo
al que no ha visto desde hace tiempo,
noble, virtuosa, fiel.
A este tipo de esposa se la denomina *amiga*.

No se enfada y es tranquila, teme ser agredida y castigada,
de mente pura, es paciente con su marido,
no se enoja, es sumisa con su esposo.
A este tipo de esposa se la denomina *sirvienta*.[5]

Las mujeres aquí denominadas “matona”, “ladrona” o “déspota”

tienen malas formas, son ariscas y desconsideradas,
tras la descomposición del cuerpo van al infierno.

Las que aquí se denominan “madre”, “hermana” o “amiga”
y también la que se denomina “sirvienta”,
por sus firmes principios morales y por su moderación durante tanto tiempo,
tras la descomposición del cuerpo van a un buen destino».

«De entre estas mujeres, Sujātā, ¿a cuál te pareces tú?».

«Venerable señor, que de ahora en adelante el Bienaventurado me considere como la mujer que se parece a la sirvienta de su marido».

(AN 7:59; IV 91-94)

3. BIENESTAR PRESENTE, BIENESTAR FUTURO

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía entre los koliyas, en una aldea llamada Kakkarapatta. Entonces, el koliya Dīghajānu acudió a donde estaba el Bienaventurado, le ofreció sus respetos y se sentó a un lado. Una vez sentado a un lado, Dīghajānu el koliya dijo así al Bienaventurado: «Nosotros, venerable señor, somos laicos que disfrutamos de los placeres sensuales, dormimos en una cama cercana a las de nuestros hijos, gozamos con la seda de Bārāṇasi y con el incienso, nos ponemos collares, perfumes y cremas, acumulamos oro y plata. Venerable señor, que el Bienaventurado nos enseñe el *Dhamma* de modo que conduzca a nuestro bienestar y felicidad en esta vida y en las siguientes».

«Son cuatro las cosas, Byagghapajja, que conducen al bienestar y a la felicidad de un hijo de familia en esta vida y las siguientes. ¿Qué cuatro? El logro del trabajo, el logro de la seguridad, las buenas amistades y una vida equilibrada.

»¿Cuál es, Byagghapajja, el logro del trabajo? Pues he aquí,

Byagghapajja, que alguien se gana la vida con una profesión, trabajando en el campo, o en el comercio, o como ganadero, o en el ejército, o sirviendo al rey, o con cualquier otro oficio, es activo, no es perezoso, y conoce los medios necesarios para ejercer y mantener [dicha profesión]. A esto se le llama, Byagghapajja, el logro del trabajo.

»¿Y cuál es, Byagghapajja, el logro de la seguridad? Pues he aquí, Byagghapajja, que un hijo de familia adquiere y conserva bienes conseguidos con su esfuerzo y energía, acumulados gracias a la fuerza de sus brazos, ganados con el sudor de su frente, justa y legítimamente obtenidos. Protege y salvaguarda lo que ha adquirido pensando: "¿De esta forma el rey no me quita estas riquezas, ni los ladrones me las roban, ni caen presa del fuego, ni se las lleva el agua, ni van a parar a herederos indeseables?" A esto se le llama, Byagghapajja, el logro de la seguridad.

»¿Y qué son, Byagghapajja, las buenas amistades? Pues he aquí, Byagghapajja, que en el pueblo o ciudad donde reside un hijo de familia, se relaciona con cabezas de familia o con sus hijos, jóvenes o mayores, que tengan madurez y principios, que estén dotados de fe, principios morales, generosidad y sabiduría. Entabla conversaciones con ellos y hablan acerca de la firmeza de su fe, [principios morales, generosidad, y sabiduría]. De quienes están dotados de fe, aprende fe; de quienes están dotados de principios morales, aprende principios morales; de quienes están dotados de generosidad, aprende generosidad; de quienes están dotados de sabiduría, aprende sabiduría. A éstas se les llaman, Byagghapajja, buenas amistades.

»¿Y qué es, Byagghapajja, una vida equilibrada? Pues he aquí, Byagghapajja, que un hijo de familia, habiendo considerado cuáles son sus ingresos y cuáles sus gastos, dispone lo suficiente para una vida equilibrada, sin excesos ni estrecheces: "Con tales ingresos se pueden cubrir tales gastos, de modo que los gastos no superen los

ingresos". Pues así, Byagghapajja, como un pesador, o su aprendiz, al sostener la balanza saben cuánto falta o cuánto sobra, así también, Byagghapajja, el hijo de familia, habiendo considerando sus ingresos y sus gastos, dispone lo suficiente para una vida equilibrada, sin excesos ni estrecheces…

»… La riqueza que así se ha obtenido, Byagghapajja, puede perderse por cuatro razones: por adicción a las mujeres, adicción a la bebida, adicción al juego, y por malas amistades, malas compañías y asociación con mala gente. Del mismo modo, Byagghapajja, que si una gran presa que tuviera cuatro puertas de ingreso y cuatro de fuga, y una persona cerrara las que son de ingreso y abriera las que son de fuga, la lluvia no llenaría nunca la presa, y del agua de dicha presa cabría esperar que se acabara y no que aumentara. Del mismo modo, Byagghapajja, ocurre con las cuatro puertas de fuga de las riquezas: la adicción a las mujeres, la adicción a la bebida, la adicción al juego, y las malas amistades, las malas compañías y asociarse con mala gente.

»Éstas son las cuatro puertas de ingreso para las riquezas acumuladas, Byagghapajja: no ser adicto a las mujeres, no ser adicto a la bebida, no ser adicto al juego, tener buenas amistades, buenas compañías, y asociarse con buena gente. Del mismo modo, Byagghapajja, que si una gran presa que tuviera cuatro puertas de ingreso y cuatro de fuga, y una persona cerrara las que son de salida y abriera las que son de entrada, la lluvia lo llenaría, y del agua de dicha presa cabría esperar que aumentara y no que se acabara. Del mismo modo, Byagghapajja, ocurre con las cuatro puertas de entrada de las riquezas: no ser adicto a las mujeres, no ser adicto a la bebida, no ser adicto al juego, y las buenas amistades, las buenas compañías y asociarse con buena gente.

»Éstas son las cuatro cosas, Byagghapajja, que conducen al hijo de familia a su bienestar y felicidad en esta misma vida.

»Son cuatro las cosas, Byagghapajja, que conducen al hijo de

familia a su bienestar y felicidad en vidas futuras. ¿Qué cuatro? Estar dotado de fe, estar dotado de principios morales, estar dotado de generosidad y estar dotado de sabiduría.

»¿Y cómo se está dotado de fe, Byagghapajja? Pues he aquí, Byagghapajja, que un hijo de familia tiene fe y confía en la iluminación del *Tathāgata*: "el Bienaventurado es un *Arahant*, un Buddha perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado". A esto se le llama, Byagghapajja, estar dotado de fe.

»¿Y cómo se está dotado de principios morales, Byagghapajja? Pues he aquí, Byagghapajja, que un hijo de familia se abstiene de matar seres vivos, se abstiene de tomar lo que no le es dado, se abstiene de conducta sensual inapropiada, se abstiene de mentir, se abstiene de tomar alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia. A esto se le llama, Byagghapajja, estar dotado de principios morales.

»¿Y cómo se está dotado de generosidad, Byagghapajja? Pues he aquí, Byagghapajja, que un hijo de familia tiene la mente libre de la lacra del egoísmo, vive en el hogar con liberalidad y generosidad, con las manos abiertas, disfrutando al regalar, comprometido al donar, disfrutando de dar y compartir. A esto se le llama, Byagghapajja, estar dotado de generosidad.

»¿Y cómo se está dotado de sabiduría, Byagghapajja? Pues he aquí, Byagghapajja, que un hijo de familia es sabio, posee la sabiduría que comprende el surgir y cesar de las cosas, posee la sabiduría noble, analítica, que conduce a la destrucción completa del sufrimiento.

»Éstas son las cuatro cosas, Byagghapajja, que conducen al hijo de familia a su bienestar y felicidad en vidas futuras».

(AN 8:54; IV 281-285)

4. RECTOS MEDIOS DE VIDA

(1) Evitar unos medios de vida incorrectos

«Estos cinco oficios, monjes, no deben ser ejercidos por un cabeza de familia: comerciar con armas, comerciar con personas, comerciar con carne, comerciar con drogas y comerciar con productos en mal estado».

(AN 5:177; III 208)

(2) El uso apropiado de la riqueza

[El Bienaventurado se dirigió al cabeza de familia Anāthapiṅḍika:] «Cabeza de familia, el Noble discípulo que con su esfuerzo y energía consigue y acumula riquezas con la fuerza de sus brazos, ganadas con el sudor de su frente, justa y legítimamente obtenidas, las dedica a cuatro acciones buenas. ¿Qué cuatro?

»He aquí, cabeza de familia, que el Noble discípulo con riquezas ganadas así se hace feliz y gozoso a sí mismo, y se mantiene plenamente feliz a sí mismo; hace felices y gozosos a su madre y padre, y los mantiene plenamente felices; hace felices y gozosos a su mujer, hijos, sirvientes y trabajadores, y los mantiene plenamente felices; hace felices y gozosos a amigos y compañeros de trabajo, y los mantiene plenamente felices. Éste es el primer ejemplo de riqueza destinada a un buen uso, invertida provechosamente por una causa digna.

»Además, cabeza de familia, con riquezas ganadas así, el Noble discípulo hace provisión anticipando las pérdidas que pudieran ser originadas por el fuego, el agua, el rey, los ladrones y los herederos indeseables. Evitando tales pérdidas, forja su propio bienestar. Éste es el segundo ejemplo de riqueza destinada a un buen uso, invertida

provechosamente por una causa digna.

»Además, cabeza de familia, con riquezas ganadas así, el Noble discípulo realiza cinco tipos de ofrendas: a familiares, a huéspedes, a ancestros difuntos, al rey y a los dioses. Éste es el tercer ejemplo de riqueza destinada a un buen uso, invertida provechosamente por una causa digna.

»Además, cabeza de familia, con riquezas ganadas así, el Noble discípulo hace donaciones a aquellos ascetas y brahmanes que evitan la vanidad y la negligencia, que practican la aceptación y la mansedumbre, que se disciplinan a sí mismos, que se pacifican a sí mismos, que se extinguen completamente a sí mismos. Estas donaciones a ascetas y brahmanes con finalidad tan sublime son celestiales, dan como fruto la felicidad y conducen al cielo. Éste es el cuarto ejemplo de riqueza destinada a un buen uso, invertida provechosamente por una causa digna.

»Éstas son las cuatro acciones buenas que hace el Noble discípulo que con su esfuerzo y energía consigue y acumula riquezas con la fuerza de sus brazos, ganadas con el sudor de su frente, justa y legítimamente obtenidas.

»Aquella riqueza que se gasta en otra cosa que no sean estas cuatro acciones buenas, se llama riqueza derrochada, dilapidada, sin provecho. Pero la riqueza que se gasta en aquellas cuatro acciones buenas está destinada a un buen uso, y es invertida provechosamente por una causa digna».

(AN 4:61; II 65-68)

(3) La felicidad de un cabeza de familia

Entonces, el Bienaventurado dijo así a Anāthapiṅḍika: «Son cuatro, cabeza de familia, las clases de felicidad que, de vez en cuando y en algunas ocasiones, puede llegar a sentir un hijo de familia que disfruta de los placeres de los sentidos. ¿Qué cuatro? La felicidad de

la prosperidad, la felicidad del disfrute, la felicidad de estar libre de deudas y la felicidad de la conducta irreprochable.

»¿Y cuál es la felicidad de la prosperidad? He aquí que un hijo de familia adquiere bienes conseguidos con su esfuerzo y trabajo, acumulados con la fuerza de sus brazos, ganados con el sudor de la frente, obtenidos justa y legítimamente. Cuando piensa: "Estos bienes son míos, ganados … etc. …", se siente feliz y contento. A esto se le llama la felicidad de la prosperidad.

»¿Y cuál es el placer del disfrute? He aquí que un hijo de familia adquiere bienes conseguidos con su esfuerzo y trabajo, acumulados con la fuerza de sus brazos, ganados con el sudor de la frente, obtenidos justa y legítimamente. Disfruta de su uso y realiza buenas obras. Cuando piensa: "Con estos bienes ganados con esfuerzo… etc. …Disfruta de su uso y realiza buenas obras…", se siente feliz y contento. A esto se le llama la felicidad del disfrute.

»¿Y cuál es la felicidad de estar libre de deudas? He aquí que el hijo de familia no debe nada, ni mucho ni poco, a nadie. Cuando piensa: "No debo nada, ni mucho ni poco, a nadie", se siente feliz y contento. A esto se le llama la felicidad de estar libre de deudas.

»¿Y cuál es la felicidad de una conducta irreprochable? He aquí que un Noble discípulo tiene una conducta corporal irreprochable, tiene una conducta verbal irreprochable, tiene una conducta mental irreprochable. Cuando piensa: "tengo una conducta corporal, verbal y mental irreprochables" se siente feliz y contento. A esto se llama la felicidad de la conducta irreprochable.

»Éstas son, cabeza de familia, las cuatro clases de felicidad que, de vez en cuando y en algunas ocasiones, puede llegar a sentir un hijo de familia que disfruta de los placeres de los sentidos».

(AN 4: 62; II 69-70)

5. LA MUJER DE LA CASA

En cierta ocasión, el Bienaventurado se encontraba en Sāvatthī, en el Bosque del Este, en la residencia de la madre de Migāra. Entonces Visākhā, la madre de Migāra, fue adonde estaba el Bienaventurado, le ofreció sus respetos y se sentó a un lado.[6] Una vez sentada a un lado, el Bienaventurado le dijo así a Visākhā, la madre de Migāra:

«Una mujer, Visākhā, conquista este mundo y triunfa en este mundo con cuatro cosas. ¿Qué cuatro? La mujer desempeña bien las tareas del hogar, conoce a sus sirvientes, hace lo que agrada a su marido y protege su patrimonio.

»¿Y cómo, Visākhā, la mujer desempeña bien las tareas del hogar? Tiene recursos y conocimientos suficientes para realizar aquellas tareas que afectan al marido, como coser lana o algodón, y en estas tareas es eficaz y diligente. Así, Visākhā, la mujer desempeña bien las tareas del hogar.

»¿Y cómo, Visākhā, conoce la mujer a sus sirvientes? Sabe exactamente lo que han hecho y lo que no han hecho todos aquellos que ayudan al marido, sean esclavos, mandados o trabajadores; sabe si los que están enfermos tienen fuerzas o no, distribuye a cada uno equitativamente la comida sólida o blanda. De este modo, Visākhā, la mujer conoce a sus sirvientes.

»¿Y cómo, Visākhā, la mujer hace lo que agrada al marido? Evita lo que sabe que no agrada al marido como si le fuera la vida en ello. Así es como la mujer hace lo que agrada al marido.

»¿Y cómo, Visākhā, la mujer protege su patrimonio? Pues lo que el marido trae a casa, sea dinero, comida, plata u oro, lo ahorra, lo protege y lo conserva, no tiene vicios, no es ladrona, no es bebedora, ni es derrochadora. Es así, Visākhā, como la mujer protege su patrimonio.

»Con estas cuatro cosas, Visākhā, la mujer conquista este mundo, triunfa en este mundo. Hay cuatro cosas, Visākhā, con las que la mujer conquista el otro mundo, triunfa en el otro mundo. ¿Qué cuatro? La mujer está dotada de fe, principios morales, generosidad

y sabiduría.

»¿Y cómo es, Visākhā, la mujer que está dotada de fe? He aquí, Visākhā, que la mujer que tiene fe confía en la iluminación del *Tathāgata*: "Así es él, bienaventurado, un *Arahant*, un Buddha perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado". Así es, Visākhā, como la mujer está dotada de fe.

»¿Y cómo es, Visākhā, la mujer que está dotada de principios morales? He aquí, Visākhā, que la mujer se abstiene de matar seres vivos, se abstiene de tomar lo que no le es dado, se abstiene de conducta sensual inapropiada, se abstiene de mentir, se abstiene de tomar alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia. Así es, Visākhā, cómo la mujer está dotada de principios morales.

»¿Y cómo es, Visākhā, la mujer que está dotada de generosidad? He aquí, Visākhā, que la mujer tiene la mente libre de la lacra del egoísmo, vive en el hogar con liberalidad y generosidad, con las manos abiertas, disfrutando al regalar, comprometida al donar, disfrutando de dar y compartir. Así es, Visākhā, la mujer que está dotada de generosidad.

»¿Y cómo es, Visākhā, la mujer que está dotada de sabiduría? He aquí, Visākhā, que la mujer es sabia, posee la sabiduría que comprende el surgir y cesar de las cosas, que es noble, analítica y conduce a la completa destrucción del sufrimiento. Así es, Visākhā, como la mujer está dotada de sabiduría.

»Estas son las cuatro cosas, Visākhā, con las que la mujer conquista el otro mundo, triunfa en el otro mundo».

(AN 8:49; IV 269-271)

6. LA COMUNIDAD

(1) Las seis raíces de las disputas

6. «Ānanda, seis son las raíces de las disputas. ¿Qué seis? He aquí, Ānanda, que un monje se enoja y se molesta. El monje que se enoja y se molesta, vive sin respetar ni obedecer al Maestro, sin respetar ni obedecer al *Dhamma*, sin respetar ni obedecer al *Saṅgha*, [y así] no puede completar su formación. El monje, Ānanda, que vive sin respetar ni obedecer al Maestro, al *Dhamma* y al *Saṅgha*, y que no completa su formación, genera disputas dentro del *Saṅgha*. Las disputas no conducen ni al bienestar ni a la felicidad de la mayoría de la gente, no son provechosas ni beneficiosas para la mayoría de la gente, conducen al sufrimiento de dioses y humanos. Así que, Ānanda, si observáis la raíz de este tipo de disputas dentro o fuera de vosotros, esforzaos en erradicar esta mala raíz de las disputas. Y si no observáis la raíz de este tipo de disputas dentro o fuera de vosotros, entonces, Ānanda, obrad de forma que la mala raíz de las disputas no se desarrolle en el futuro.

7-11. »Asimismo, Ānanda, el monje que es hipócrita y malicioso … celoso y envidioso … pícaro y deshonesto … deseoso del mal y con visión errónea … aferrado a sus puntos de vista, incapaz de ceder y de dejarse convencer, que no respeta ni obedece al Maestro, no respeta ni obedece al *Dhamma* y no respeta ni obedece al *Saṅgha*, y no completa su formación, este monje, Ānanda, genera disputas dentro del *Saṅgha*. Las disputas no conducen ni al bien ni a la felicidad de la mayoría de la gente, no son provechosas ni beneficiosas para la mayoría de la gente, conducen al sufrimiento de dioses y humanos. Si observáis dentro o fuera de vosotros la raíz de este tipo de disputas, Ānanda, esforzaos en erradicar esta mala raíz de las disputas. Y si no observáis la raíz de este tipo de disputas dentro o fuera de vosotros, entonces, Ānanda, obrad de forma que la mala raíz de las disputas no se desarrolle en el futuro. Éstas son, Ānanda, las seis raíces de las disputas».

(2) Los seis principios de la cordialidad

21. «Existen, Ānanda, seis principios de cordialidad que producen afecto, respeto, cohesión, ausencia de disputas, armonía y unión. ¿Qué seis?

»He aquí, Ānanda, que un monje realiza acciones corporales con amor-benevolente para con sus compañeros en la vida de santidad, tanto en privado como en público. Éste es un principio de cordialidad que produce afecto, respeto, cohesión, concordia, armonía y unión.

»Asimismo, Ānanda, el monje realiza acciones verbales con amor-benevolente para con sus compañeros en la vida de santidad, tanto en privado como en público. Éste es un principio de cordialidad que produce afecto, respeto, cohesión, concordia, armonía y unión.

»Asimismo, Ānanda, el monje realiza acciones mentales con amor-benevolente para con sus compañeros en la vida de santidad, tanto en privado como en público. Éste es un principio de cordialidad que produce afecto, respeto, cohesión, concordia, armonía y unión.

»Asimismo, Ānanda, el monje disfruta y comparte con sus virtuosos compañeros en la vida de santidad aquellas ofrendas que recibe legítima y justamente, incluso la comida que le ponen en el cuenco. Éste es un principio de cordialidad que produce afecto, respeto, cohesión, concordia, armonía y unión.

»Asimismo, Ānanda, el monje vive compartiendo con sus compañeros en la vida de santidad, tanto en público como en privado, aquellos preceptos morales indestructibles, irrompibles, inmaculados, incorruptibles, liberadores, elogiados por los sabios, inalterables y conducentes a la concentración. Éste es un principio de cordialidad que produce afecto, respeto, cohesión, concordia, armonía y unión.

»Asimismo, Ānanda, el monje vive compartiendo con sus compañeros en la vida de santidad, tanto en público como en privado, aquella visión noble y salvífica que conduce a la completa destrucción del sufrimiento. Éste es también un principio de cordialidad que produce afecto, respeto, cohesión, concordia, armonía y unión.

»Éstos son, Ānanda, los seis principios de cordialidad que conducen al afecto, al respeto, a la cohesión, a la concordia, a la armonía y a la unión. Con estos seis principios de cordialidad, Ānanda, vosotros debéis vivir. ¿Hay algo, Ānanda, de lo que he dicho, sea grande o pequeño, con lo que no estéis de acuerdo?». «No, venerable señor». «Entonces, Ānanda, vivid según estos seis principios de cordialidad, y esto redundará en vuestro bienestar y felicidad por mucho tiempo».

Así habló el Bienaventurado. Ānanda, contento, se regocijó con lo que había dicho el Bienaventurado.

(de MN 104: *Sāmagāma Sutta*; II 250-251)

(3) La pureza pertenece a las cuatro castas

1. Así lo he oído: En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthī, en el bosque de Jeta, en el parque de Anāthapiṅḍika.

2. En aquel entonces, quinientos brahmanes de diferentes procedencias residían también en Sāvatthī para atender a sus quehaceres. Entonces, aquellos brahmanes pensaron: «Este asceta Gotama predica la pureza para las cuatro castas. ¿Quién sería capaz de debatir con él sobre esta cuestión?».

3. Se daba el caso de que en aquel momento un joven brahmán llamado Assalāyana residía en Sāvatthī, un adolescente de dieciséis años con la cabeza afeitada que conocía bien los tres Vedas con su vocabulario, ritual, fonología, etimología y las narraciones históricas como quinta disciplina, y estaba versado en métrica,

gramática, cosmología y en las señales que distinguen a los grandes varones. Así pues, los brahmanes pensaron que sería capaz de debatir con el Bienaventurado.

4. Acudieron al joven brahmán Assalāyana y le dijeron: «Maestro Assalāyana, este asceta Gotama predica la pureza de las cuatro castas. Que el maestro Assalāyana debata con él sobre esta cuestión». Cuando hubieron dicho esto, el joven Assalāyana respondió: «Señores, el asceta Gotama predica el *Dhamma*. Es en efecto complicado debatir con los que predican el *Dhamma*. No puedo debatir con el asceta Gotama sobre tal cuestión».

Los brahmanes se lo pidieron una segunda vez y una tercera. Después de la tercera vez, el joven Assalāyana consintió, pero solamente para complacer a los brahmanes.

5. Entonces, el joven Assalāyana fue adonde estaba el Bienaventurado junto con un numeroso grupo de brahmanes. Se le acercó e intercambió saludos con él. Terminada esa charla amigable y cortés, se sentó a un lado. Una vez sentado, el joven Assalāyana dijo así al Bienaventurado: «Los brahmanes, amigo Gotama, afirman esto: sólo la casta de los brahmanes es superior, las demás son inferiores; los brahmanes son blancos, los demás son de colores oscuros; los brahmanes son puros, pero los que no son brahmanes son impuros; sólo los brahmanes son hijos, vástagos de Brahmā, nacidos de su boca, creados por Brahmā, descendientes de Brahmā, herederos de Brahmā. ¿Qué tiene que decir el señor Gotama sobre esto?».

«Es bien sabido, Assalāyana, que las mujeres de los brahmanes tienen el periodo, quedan embarazadas, dan a luz y amamantan a sus criaturas.[7] Estos brahmanes, que han nacido de un vientre de mujer, ¿cómo pueden afirmar que sólo la casta de los brahmanes … son hijos, vástagos de Brahmā, nacidos de su boca, creados por Brahmā, descendientes de Brahmā, herederos de Brahmā?».

6. «Puede que el señor Gotama diga esto, pero los brahmanes

siguen pensando: sólo la casta de los brahmanes … herederos de Brahmā».

«Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? ¿No has oído decir que en el país de Yona y Kamboja,[8] y en otros países extranjeros, existen solamente dos castas, la de los señores y la de los siervos, y que uno, habiendo sido señor, puede convertirse en siervo, y viceversa?».

«Sí, señor, lo he oído decir».

«Así pues, Assalāyana, ¿con qué autoridad y basándose en qué afirman los brahmanes que sólo la casta de los brahmanes … herederos de Brahmā?».

7. «Puede que el señor Gotama diga esto, pero…».

«Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? Imagina un guerrero … un mercader … un sirviente que mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene conducta sensual inapropiada, miente, habla maliciosa, grosera y frívolamente, que es codicioso, tiene una mente malévola y opiniones erróneas. Tras la muerte y descomposición del cuerpo, ¿él reaparecería en la perdición, en un mal destino, en lugares de sufrimiento, en los infiernos, pero no un brahmán?».

«No es así, honorable Gotama. Un guerrero, honorable Gotama, que mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene conducta sensual inapropiada, miente, habla maliciosa, grosera y frívolamente, que es codicioso, tiene una mente malévola y opiniones erróneas, tras la muerte y descomposición del cuerpo, reaparece en la perdición, en un mal destino, en lugares de sufrimiento, en los infiernos. No sólo él, honorable Gotama, también un brahmán, también un mercader, también un sirviente. Honorable Gotama, todo miembro de las cuatro castas que mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene conducta sensual inapropiada, miente, habla maliciosa, grosera y frívolamente, que es codicioso, tiene una mente malévola y opiniones erróneas, tras la muerte y descomposición del cuerpo, reaparece en la perdición, en

un mal destino, en lugares de sufrimiento, en los infiernos».

«Así pues, Assalāyana, ¿con qué autoridad, basándose en qué afirman los brahmanes que sólo ellos son la casta superior … herederos de Brahmā?».

8. «Puede que el señor Gotama diga esto, pero…».

«Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? Imagina un brahmán que se abstiene de matar a seres vivos, de tomar lo que no le es dado, de conducta sensual inapropiada, de mentir, hablar maliciosa, grosera y frívolamente, que no es codicioso ni tiene una mente malévola, y cuya opinión es recta. Tras la muerte y descomposición del cuerpo, ¿él reaparecería en un buen destino, en algún mundo celestial, pero no un guerrero, no un mercader, no un sirviente?».

«No es así, honorable Gotama. Un guerrero, honorable Gotama, que se abstiene de matar a seres vivos, de tomar lo que no le es dado, de conducta sensual inapropiada, de mentir, hablar maliciosa, grosera y frívolamente, que no es codicioso ni tiene una mente malévola, y cuya opinión es recta, tras la muerte y descomposición del cuerpo reaparece en un buen destino, en algún mundo celestial. No sólo él, honorable Gotama, también un brahmán, también un mercader, también un sirviente. Honorable Gotama, todo miembro de las cuatro castas que se abstiene de matar a seres vivos, de tomar lo que no le es dado, de conducta sensual inapropiada, de mentir, hablar maliciosa, grosera y frívolamente, que no es codicioso ni tiene una mente malévola, y cuya opinión es recta, tras la muerte y descomposición del cuerpo reaparece en un buen destino, en algún mundo celestial».

«Así pues, Assalāyana, ¿con qué autoridad, basándose en qué afirman los brahmanes que sólo ellos son la casta superior … herederos de Brahmā?».

9. «Puede que el señor Gotama diga esto, pero…».

«Entonces, ¿qué crees, Assalāyana? ¿Es que sólo el brahmán es capaz de cultivar una mente con amor-benevolente, sin hostilidad ni

malevolencia hacia nadie, pero no así el guerrero, el mercader o el sirviente?».

«No es así, honorable Gotama. Un guerrero, honorable Gotama, también es capaz de cultivar una mente con amor-benevolente, sin hostilidad ni malevolencia hacia nadie. No sólo él, honorable Gotama, también un brahmán, también un mercader, también un sirviente. Honorable Gotama, todos los miembros de las cuatro castas son capaces de cultivar una mente con amor-benevolente, sin hostilidad ni malevolencia hacia nadie».

«Así pues, Assalāyana, ¿con qué autoridad, basándose en qué afirman los brahmanes que sólo ellos son la casta superior … herederos de Brahmā?».

10. «Puede que el señor Gotama diga esto, pero…».

«Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? ¿Es que sólo el brahmán es capaz de tomar una esponja y jabón, ir al río y quitarse la suciedad y el sudor, pero no así el guerrero, el mercader o el sirviente?».

«No es así, honorable Gotama. Un guerrero, honorable Gotama, también es capaz de tomar una esponja y jabón, ir al río y quitarse la suciedad y el sudor. No sólo él, honorable Gotama, también un brahmán, también un mercader, también un sirviente. Honorable Gotama, todos los miembros de las cuatro castas son capaces de tomar una esponja y jabón, ir al río y quitarse la suciedad y el sudor».

«Así pues, Assalāyana, ¿con qué autoridad, basándose en qué afirman los brahmanes que sólo ellos son la casta superior … herederos de Brahmā?».

11. «Puede que el señor Gotama diga esto, pero…».

«Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? Imagina un rey guerrero ungido que congrega a un centenar de hombres de diversos linajes y les dice: “Señores, quienquiera de los aquí presentes que proceda de una familia de guerreros, brahmán o real, que tome leña de árbol de Sal, de Salala, de Sándalo o de Padmaka, encienda un fuego y

produzca calor. Igualmente, señores, quienquiera de los aquí presentes que proceda de una familia de ínfima casta, cazadores, trabajadores del bambú, carreteros o basureros, que tome leña de un abrevadero para perros o para cerdos, de algún vertedero o de un árbol de ricino, encienda un fuego y produzca calor"».

«¿Qué te parece, Assalāyana? ¿Es que el fuego encendido en el primer caso tendrá llamas, color y resplandor, y servirá para lo que sirve el fuego, pero en el segundo caso no tendrá llamas, color ni resplandor, y no servirá para lo que sirve el fuego?».

«No es así, honorable Gotama. El fuego tendrá llamas, color y resplandor, y servirá para lo que sirve el fuego en ambos casos, porque todo fuego tiene llamas, color y resplandor, y sirve para lo que sirve el fuego».

«Así pues, Assalāyana, ¿con qué autoridad, basándose en qué afirman los brahmanes que sólo ellos son la casta superior … herederos de Brahmā?».

12. «Puede que el señor Gotama diga esto, pero…».

«Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? Imagina un muchacho guerrero que hace el amor con una muchacha brahmín y que, como consecuencia de ello, nace un hijo. Ese hijo nacido de un guerrero y una brahmán, ¿sería como la madre o como el padre?, ¿habría que llamarlo "guerrero" o "brahmán"?»

«Honorable Gotama, ese hijo nacido de un guerrero y una brahmán, sería como la madre y como el padre. Se le podría llamar tanto "guerrero" como "brahmán".

13. «¿Qué te parece, Assalāyana? Imagina un muchacho brahmán que hace el amor con una muchacha guerrera y que, como consecuencia de ello, nace un hijo. Ese hijo nacido de un brahmán y una guerrera, ¿sería como la madre o como el padre?, ¿habría que llamarlo "guerrero" o "brahmán"?».

«Honorable Gotama, ese hijo nacido de un brahmán y una guerrera, sería como la madre y como el padre. Se le podría llamar

tanto “guerrero” como “brahmán”».

14. «Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? Imagina una yegua que se aparea con un burro, y que, como consecuencia de ello, nace un potro; ese potro nacido de la yegua y el burro, ¿sería como la madre y como el padre?, ¿habría que llamarlo “caballo” o “burro”?».

«Honorable Gotama, como se trata de un híbrido, es una mula. En este caso, honorable Gotama, se aprecia la diferencia. En cambio, en los otros dos casos anteriores, no se aprecia diferencia alguna».

15. «Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? Imagina dos jóvenes brahmanes que fueran hermanos, el uno culto y bien educado, el otro inculto y mal educado. ¿A cuál de ellos servirían primero la comida los brahmanes en un convite funerario, una ceremonia de ofrenda de arroz con leche, un sacrificio o un banquete?».

«Honorable Gotama, al joven brahmán culto y bien educado, a ése servirían primero los brahmanes en un convite funerario, una ceremonia de ofrenda de arroz con leche, un sacrificio o un banquete. Honorable Gotama, ¿qué gran fruto podrá salir de lo dado al inculto y mal educado?».

16. «Entonces, ¿qué piensas, Assalāyana? Imagina dos jóvenes brahmanes que fueran hermanos, el uno culto y muy instruido, pero inmoral y malvado, el otro inculto y poco instruido, pero moral y bondadoso. ¿A cuál de ellos servirían primero la comida los brahmanes en un convite funerario, una ceremonia de ofrenda de arroz con leche, un sacrificio o un banquete?».

«Honorable Gotama, al joven brahmán inculto y mal educado pero moral y bondadoso, a ése servirían primero los brahmanes en un convite funerario, una ceremonia de ofrenda de arroz con leche, un sacrificio o un banquete. Honorable Gotama, ¿qué gran fruto podrá salir de lo dado al inmoral y malvado?».

17. «Primero tú, Assalāyana, vienes con lo del nacer, habiendo dejado el nacer, luego, vienes con lo de la cultura, y habiendo dejado la cultura, ahora, llegas a decir que la pureza es igual para

las cuatro castas, que es precisamente lo que yo enseño».

Una vez que hubo hablado el Bienaventurado, el joven brahmán Assalāyana se quedó sentado en silencio, perplejo, alicaído, cabizbajo, triste y sin saber qué decir.

(MN 93: *Assalāyana Sutta*, abreviado; II 147-154)

(4) Los siete principios de la estabilidad social

1.1. Así lo he oído. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Pico del Buitre. En aquella ocasión, el rey de Magadha, Ajātasattu, el hijo de la dama de Videha, estaba ansioso por atacar a los vajjis.[9] En tal estado decía: «Voy a destruir a estos vajjis por mucha fuerza y poder que tengan, voy a destrozar a los vajjis, los voy a aniquilar, voy a llevar a los vajjis a la ruina y a la miseria».

1.2. Entonces, el rey de Magadha, Ajātasattu, el hijo de la dama de Videha, dijo al primer ministro de Magadha, el brahmán Vassakāra: «Ve, brahmán, adonde esté el Bienaventurado y, en mi nombre, póstrate a sus pies, pregúntale si está bien de salud y de fuerzas, si vive cómodamente: "Señor, el rey de Magadha, Ajātasattu, hijo de la dama de Videha, se inclina ante vuestros pies y os pregunta si estáis bien de salud y de fuerzas, si vivís cómodamente". Y dile lo siguiente: "Voy a destruir a estos vajjis por mucha fuerza y poder que tengan, voy a destrozar a los vajjis, los voy a aniquilar, voy a llevar a los vajjis a la ruina y a la miseria". Lo que el Bienaventurado te diga, eso lo memorizas bien y me lo reportas, pues los *Tathāgata*s nunca dicen falsedades».

1.3. «Sí señor», respondió el brahmán Vassakāra, primer ministro. Hizo preparar los carruajes reales, se montó en un carruaje y salió de la ciudad de Rājagaha rumbo al Pico del Buitre. Fue con carruaje hasta donde se lo permitió el terreno, pero después se bajó y continuó a pie hasta donde se encontraba el Bienaventurado;

intercambió con él salutaciones cordiales y se sentó a su lado. Una vez sentado a un lado el brahmán Vassakāra, primer ministro de Magadha, le dijo así al Bienaventurado: “Señor, el rey de Magadha, Ajātasattu, el hijo de la dama de Videha, se inclina ante vuestros pies y os pregunta si estáis bien de salud y de fuerzas, y si vivís cómodamente. También os transmite el siguiente mensaje: ‘Señor, el rey de Magadha, Ajātasattu, hijo de la dama de Videha, está ansioso por atacar a los vajjis’. En tal estado dice: ‘Voy a destruir a estos vajjis por mucha fuerza y poder que tengan, voy a destrozar a los vajjis, los voy a aniquilar, voy a llevar a los vajjis a la ruina y a la miseria’”».

1.4. En aquel momento, el venerable Ānanda estaba de pie detrás del Bienaventurado, refrescándole con un abanico. Entonces, el Bienaventurado dijo a Ānanda:

1) «¿Acaso has oído, Ānanda, que los vajjis se reúnen con frecuencia y asiduidad?». «Sí, venerable señor, he oído que los vajjis se reúnen con frecuencia y asiduidad».

«Ānanda, mientras que los vajjis se reúnan con frecuencia y asiduidad, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive».

2) «¿Acaso has oído, Ānanda, que los vajjis se reúnen en armonía, se organizan en armonía y hacen lo que deben en armonía?». «Sí, venerable señor, he oído que los vajjis se reúnen en armonía, se organizan en armonía y hacen lo que deben en armonía».

«Ānanda, mientras que los vajjis se reúnan en armonía, se organicen en armonía y hagan lo que deben en armonía, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive».

3) «¿Acaso has oído, Ānanda, que los vajjis no promulgan lo que no ha sido promulgado, no destruyen lo que ha sido promulgado, y viven de acuerdo con las costumbres recibidas de los antiguos vajjis?». … 4) «¿Y no has oído decir, Ānanda, que honran, respetan, estiman y veneran a sus mayores, y que tienen en gran estima escucharles?». … 5) «¿Y no has oído decir, Ānanda, que los vajjis no

se llevan a las esposas e hijas de otros en contra de su voluntad ni las casan por la fuerza?». … 6) «¿Y no has oído decir, Ānanda, que los vajjis honran, respetan, estiman y veneran los monumentos erigidos por los vajjis tanto dentro de la ciudad como fuera, no dejando que les falten las ofrendas y las oblaciones tradicionales según el *Dhamma*?». … 7) «¿Y no has oído decir, Ānanda, que los vajjis proporcionan protección, cobijo y seguridad de acuerdo con el *Dhamma* a los *Arahants*, para que vengan más en el futuro, y para que los que ya han llegado puedan vivir a gusto?». «Sí, venerable señor, lo he oído».

«Mientras que los vajjis hagan todas estas cosas, Ānanda, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive».

1.5. Entonces, el Bienaventurado le dijo al brahmán Vassakāra, primer ministro de Magadha: «En cierta ocasión, brahmán, yo residía en Vesālī, en el templo de Sarandada, y expliqué estos siete principios para evitar el declive. Mientras estos principios estén presentes, brahmán, y mientras los vajjis vivan conforme a ellos, sólo cabe esperar su progreso, no su declive».

Dicho esto, el brahmán Vassakāra, primer ministro de Magadha, dijo así al Bienaventurado: «Con uno sólo de estos principios, honorable Gotama, bastaría para que hubiera progreso y se evitara el declive. ¿Qué decir de los siete a la vez? El rey de Magadha, el hijo de la dama de Videha, no podría conquistar a los vajjis mediante la guerra, sólo podría por medio de engaños y creando división entre ellos. Así pues, nos vamos de aquí, honorable Gotama, tenemos muchas ocupaciones y muchas cosas que hacer».

«Haz lo que te parezca oportuno, brahmán», dijo el Bienaventurado. Entonces, el brahmán Vassakāra, primer ministro de Magadha, habiéndose regocijado y deleitado con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento y se marchó.

1.6. Entonces, el Bienaventurado, al rato de haberse marchado el brahmán Vassakāra, primer ministro de Magadha, dijo al venerable

Ānanda: «Ve, Ānanda, adonde están los monjes que residen en las cercanías de Rājagaha y convócalos en la sala de reuniones».

«Sí, venerable señor», respondió el venerable Ānanda al Bienaventurado. Los convocó y fue adonde estaba el Bienaventurado; le ofreció sus respetos y se puso de pie a un lado; una vez de pie a un lado, el venerable Ānanda dijo así al Bienaventurado: «Venerable señor, la comunidad de monjes está reunida, que el venerable Bienaventurado haga lo que le parezca oportuno». Entonces, el Bienaventurado se levantó de su asiento y fue a la sala de reuniones; una vez allí, se sentó en el asiento designado para él, y una vez sentado, dijo a los monjes: «Os voy a enseñar, monjes, siete principios para evitar el declive, escuchad bien, prestad atención, y hablaré».

«Sí venerable señor», respondieron los monjes al Bienaventurado.

«Mientras los monjes se reúnan con frecuencia y asiduidad, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive. Mientras los monjes se reúnan en armonía, se organicen en armonía y hagan lo que deben en armonía, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive. Mientras los monjes no promulguen lo que no se ha promulgado, y no destruyan lo que se ha promulgado, y vivan de acuerdo con las prácticas recibidas, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive. Mientras los monjes honren, respeten, estimen y veneren a los monjes mayores, de más antigüedad en la orden, padres de la comunidad, líderes de la comunidad, y tengan en gran estima escucharles, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive. Mientras los monjes no caigan cuando surja en el deseo que lleva al renacer, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive. Mientras los monjes prefieran residencias en los bosques, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive. Mientras los monjes mantengan su atención cuidadosa, de modo que buenos compañeros de vida de santidad acudan a ellos en el futuro, y los buenos compañeros de vida de santidad que ya han

acudido vivan a gusto, sólo cabe esperar de ellos su progreso, no su declive. Mientras los monjes mantengan estos siete principios para evitar el declive y mientras vivan de acuerdo con ellos, sólo cabe esperar su progreso, no su declive».

(De DN 16: *Mahāparinibbāna Sutta*; II 72-77)

(5) El monarca que hace girar la rueda

3. «Entonces, monjes, hace muchos años, hace cientos y miles de años, el rey Daḷhanemi dijo a uno de sus hombres: "Estimado señor, cuando veas que el divino tesoro de la rueda se deteriora y decae, infórmame". "Sí, majestad", respondió el hombre. Al cabo de muchos años, cientos, miles de años, el hombre vio cómo el divino tesoro de la rueda se deterioraba y decaía. Entonces, acudió al rey Daḷhanemi y le informó: "Su majestad debe saber que el divino tesoro de la rueda se ha deteriorado y ha decaído". El rey Daḷhanemi mandó llamar a su hijo mayor y le dijo: "El divino tesoro de la rueda, príncipe, se ha deteriorado y ha decaído. Yo he oído decir que al rey que hace girar la rueda, cuando la rueda decae, no le queda mucho tiempo de vida. Ciertamente, ya he gozado de los placeres humanos, es el momento de buscar los placeres divinos. Venga, hijo, hazte cargo de este territorio hasta el océano. Yo, por mi parte, me cortaré el pelo y la barba, me vestiré con ropas anaranjadas, y daré el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar". Entonces, monjes, el rey Daḷhanemi instruyó correctamente al príncipe en las materias del reino, se cortó el pelo y la barba, se vistió con ropas anaranjadas y dio el paso de la vida en el hogar a la vida sin hogar. Siete días después de que el rey asceta diera el paso, monjes, el tesoro de la rueda divina desapareció.

4. »Entonces, monjes, un hombre fue adonde estaba el rey guerrero y le informó de lo sucedido: "Majestad, ¿sabéis que el

divino tesoro de la rueda ha desaparecido?". El rey guerrero se afligió y sintió tristeza porque el divino tesoro de la rueda había desaparecido. Fue a visitar al rey asceta y le contó lo sucedido. El rey asceta le dijo al rey guerrero: "No estés triste, hijo, porque el divino tesoro de la rueda haya desaparecido, no te aflijas por esto, no sientas tristeza. Pues el divino tesoro de la rueda no es parte de tu herencia paterna. ¡Venga, hijo, cumple las nobles obligaciones de rey que hace girar la rueda! Pues para el rey que cumple dichas obligaciones, se dice que, en la luna llena del decimoquinto día,[10] se lava la cabeza, asciende a las terrazas de la luna llena del palacio, y allí se le aparece el divino tesoro de la rueda, con mil radios, con su eje, con sus complementos, y en toda su plenitud".

5. »"Pero ¿cómo, señor, se cumplen las nobles obligaciones de rey que hace girar la rueda?". "Pues, hijo, tú apóyate en el *Dhamma*, honra el *Dhamma*, respeta el *Dhamma*, estima el *Dhamma*, venera el *Dhamma*, inclínate ante el *Dhamma*, ten al *Dhamma* por bandera y estandarte, ten al *Dhamma* como señor supremo, proporciona justa protección, cobijo y seguridad a los tuyos, a tu poderoso ejército, a guerreros y vasallos, a brahmanes y cabezas de familia, a habitantes del campo y la ciudad, a ascetas y brahmanes, a cuadrúpedos y aves. ¡Que en tu reino, hijo, no haya nadie que cometa fechorías! Y a quienes sean pobres en tu reino, hijo, les das lo que sea necesario. Y a los ascetas o brahmanes de tu reino, que eviten la vanidad y la negligencia, que practiquen la aceptación y la mansedumbre, que se disciplinen a sí mismos, que se pacifiquen a sí mismos, que se extingan completamente a sí mismos; los visitas de vez en cuando y les preguntas: 'Venerables señores, ¿qué es beneficioso y qué es perjudicial?, ¿qué es reprochable y qué es irreprochable?, ¿qué hay que cultivar y qué no hay que cultivar?, ¿qué acción conduce al mal y al sufrimiento durante mucho tiempo, y qué acción conduce al bien y a la felicidad durante mucho tiempo?'.[11] Tras haberlos escuchado, deberás evitar lo que sea perjudicial y realizar lo que sea

beneficioso. Estas son, hijo, las nobles obligaciones del monarca que hace girar la rueda".

»"Sí, señor", respondió el rey guerrero al rey asceta, y cumplió las nobles obligaciones del rey que hace girar la rueda. Tras cumplir sus obligaciones, en el decimoquinto día del mes, durante la luna llena, se lavó la cabeza y subió a la terraza de la luna llena del palacio, donde se le apareció el divino tesoro de la rueda, con sus mil radios, con su eje, con sus complementos, en toda su plenitud. Al verlo, el rey guerrero pensó: "En efecto, he oído decir que al rey guerrero que se le aparece el divino tesoro de la rueda será un rey de los que hace girar la rueda. Así pues, yo seré un rey de los que hace girar la rueda".

6. »Entonces, monjes, el rey guerrero se levantó de su asiento, se cubrió con la capa un sólo hombro, con la mano izquierda tomó una vasija de oro, con la mano derecha el divino tesoro de la rueda, e hizo una ablución diciendo: "¡Que ruede el tesoro de la rueda, que conquiste el universo el tesoro de la rueda!". Entonces, monjes, la rueda rodó hacia el este, y el rey que hace girar la rueda, acompañado de las cuatro divisiones del ejército, la siguió. Y, monjes, en el país donde se quedara la rueda, allí el rey ejercería su poder con las cuatro divisiones de su ejército. Los reyes enemigos del este se acercaron al rey y le dijeron: "Venid en efecto, gran rey, bienvenido seáis, gran rey. Todo esto es vuestro, gran rey, reinad, gran rey". El rey que hace girar la rueda dijo: "No hay que matar seres vivos. No hay que tomar lo que no se le ha dado a uno. No hay que cometer actos sensuales inapropiados. No hay que mentir. No hay que consumir drogas. Gozad de lo que siempre habéis gozado".[12] Y quienes se habían opuesto al rey en el este, se convertían en sus súbditos.

7. «Entonces, el rey que hace girar la rueda fue al sur, al oeste, al norte … [como en la sección 6] … Entonces, monjes, tras haber conquistado por medio del divino tesoro de la rueda hasta el último

confín de la tierra, la rueda volvió a la capital del reino y se quedó fija sobre su eje delante del palacio de justicia del rey, como si fuera un ornamento del palacio».

(De DN 26: *Cakkavatti-Sihanāda Sutta*; III 59-63)

(6) Traer la tranquilidad al país

9. Estando sentado a un lado, el brahmán Kūṭadanta dijo así al Bienaventurado: «Esto he oído, venerable Gotama: "el asceta Gotama conoce, sabe cómo realizar el triple sacrificio con sus dieciséis fases". Yo no lo sé, pero me gustaría realizar un gran sacrificio. Sería bueno si el venerable Gotama me enseñara cómo realizar el triple sacrificio con sus dieciséis fases».

«Entonces, brahmán, escucha bien, presta atención, y hablaré».

«Así sea, venerable», contestó al Bienaventurado el brahmán Kūṭadanta, y el Bienaventurado le dijo esto:

10. «Brahmán, érase una vez un rey llamado Mahāvijita, que era rico, con grandes riquezas y grandes propiedades, con oro y plata abundantes, con posesiones y recursos, con dinero y más dinero, con plenitud de tesoros y grano. Y un día que el rey Mahāvijita estaba reflexionando en sus aposentos, se le ocurrió este pensamiento: "Desde una perspectiva humana, disfruto de una ingente cantidad de riqueza y he conquistado un extenso territorio. Es tiempo ahora de ofrecer un gran sacrificio que redunde en mi bienestar y felicidad por mucho tiempo". Y llamó al sacerdote brahmán[13] y se lo dijo: "Quiero realizar un gran sacrificio, instrúyeme, venerable señor, para que redunde en mi bienestar y felicidad por mucho tiempo".

11. »Dicho esto, el sacerdote brahmán dijo así al rey Mahāvijita: "El país está plagado de ladrones, asolado; las aldeas y las ciudades están arruinadas; los bandidos actúan impunemente por los descampados. Si su majestad subiera los impuestos de la región,

sería contraproducente. Si su majestad pensara: 'Acabaré con esta plaga de ladrones mediante ejecuciones y encarcelamientos, o recuperando lo robado, o con amenazas y prohibiciones', dicha plaga nunca terminaría definitivamente. Los ladrones que sobrevivieran volverían a causar daño en el reino de su majestad. En cambio, con este otro plan sí que se podría erradicar por completo la plaga de ladrones. Que su majestad distribuya semillas y comida entre aquellos que en su reino se dedican a cultivar la tierra o criar animales; a quienes ejercen el comercio, que su majestad les dé capital; y a quienes trabajan para el estado, que su majestad les dé un salario digno. Sólo entonces, majestad, cuando la gente pueda vivir de su profesión, dejará de haber ladrones que causen daño en su reino. Entonces, majestad, habrá prosperidad y seguridad en su reino, y dejará de estar infestado de ladrones. Y la gente estará contenta y con alegría en sus corazones, jugará con sus hijos, y vivirá con las puertas de sus casas abiertas".

»Y diciendo: "Que así sea", el rey asintió a los consejos del sacerdote brahmán: dio semillas y comida a los que se dedicaban al cultivo de la tierra y a la cría de animales; capital a los que ejercían el comercio, un salario digno a quienes trabajaban para el estado. Entonces, la gente pudo vivir de su profesión, hubo prosperidad y seguridad en el reino, dejó de estar infestado de ladrones, y la gente, contenta y alegre en sus corazones, jugó con sus hijos y vivió con las puertas de sus casas abiertas».

(DN 5: *Kūṭadanta Sutta*; I 134-136)

V. EL CAMINO A UN RENACIMIENTO AFORTUNADO

INTRODUCCIÓN

En su relato de su «noble misión», el Buddha dice que cuando miró al mundo poco después de su iluminación, vio que los seres sintientes son como las flores de loto en las distintas etapas de crecimiento dentro de un estanque (ver ***supra***). Mientras algunos seres son como flores de loto en o cerca de la superficie del estanque, capaces de despertar simplemente exponiéndose a sus enseñanzas para trascender el mundo, la gran mayoría de las personas que se encuentran con el *Dhamma* son como las flores de loto que crecen muy por debajo de la superficie. Estas flores de loto se benefician de la luz del sol y utilizan su energía para sustentar su vida; sin embargo, todavía necesitan tiempo para llegar a la superficie y florecer. Del mismo modo, la gran multitud de personas que escuchan las enseñanzas del Buddha y ponen fe en ellas deben aún alimentar sus cualidades beneficiosas con la energía radiante del *Dhamma* antes de que sus continuos mentales maduren suficientemente como para alcanzar la realización directa. Por lo general, este proceso requiere de muchas vidas y, por lo tanto, estas personas tienen que adoptar un enfoque a largo plazo para su desarrollo espiritual. Mientras practican el camino de la liberación, tienen que evitar un renacimiento en los reinos desafortunados y

conseguir sucesivos renacimientos bendecidos con la seguridad material, la felicidad y las oportunidades para un mayor progreso espiritual.

Estos beneficios, que mejoran las condiciones para el desarrollo espiritual en el *Dhamma*, se producen por la adquisición de *puñña* o «buena acción»,[*] una palabra que significa la capacidad de la acción beneficiosa para producir resultados beneficiosos dentro del ciclo de renacimientos. De acuerdo con las enseñanzas del Buddha, el cosmos, con sus numerosos reinos de existencia sensible, se rige en todos los niveles por leyes inmutables, físicas, biológicas, psicológicas y éticas. El proceso por el cual los seres sintientes migran de un estado de existencia a otro está igualmente sujeto a ley. Está regulado por una ley que, esencialmente, funciona de dos formas: en primer lugar, conecta nuestras acciones con un reino de renacimiento particular que corresponde a esas acciones, y, en segundo lugar, determina las relaciones entre nuestras acciones y la calidad de nuestra experiencia en el reino particular en el que hemos renacido.

El factor que gobierna este proceso, el factor que hace que todo el proceso se rija por una ley, es la fuerza llamada *kamma* (sánscrito: *karma*). La palabra *kamma* significa literalmente «acción», pero, técnicamente, se refiere al acto volitivo. Como dice el Buddha: «Es la intención (*cetanā*) a lo que llamo *kamma*; pues, habiendo tenido intención (*cetayitvā*), uno actúa con el cuerpo, la palabra y el pensamiento».[1] Por lo tanto, *kamma* denota hechos que se originan a partir de la intención. Tal intención puede permanecer en un estado puramente mental, generando *kamma* mental que se produce en forma de pensamientos, planes y deseos; o puede tomar expresión externa a través de acciones corporales y verbales manifiestas.

Puede parecer que nuestros actos, una vez realizados, perecen y desaparecen sin dejar ningún rastro, aparte de su impacto visible en

otras personas y en el medio ambiente. Sin embargo, según el Buddha, todas las acciones volitivas moralmente determinadas crean un potencial para producir resultados (*vipāka*) o frutos (*phala*) que se corresponden con la calidad ética de esas acciones. Esta capacidad de nuestras acciones para producir los resultados moralmente correspondientes es lo que se entiende por *kamma*. Nuestros actos generan *kamma*, un potencial para producir frutos que corresponden a sus propias tendencias intrínsecas. Entonces, cuando las condiciones internas y externas son adecuadas, el *kamma* madura y produce los frutos correspondientes. En la maduración, el *kamma* se restablece en nosotros para bien o para mal, dependiendo de la calidad moral de la acción original. Esto puede ocurrir, ya sea más tarde, en la misma vida en que se ha llevado a cabo la acción o en la próxima vida o en alguna vida futura distante.[2] Lo único seguro es que, mientras permanezcamos en el *saṃsāra*, cualquiera de nuestro *kamma* almacenado tiene la capacidad de madurar en tanto aún no ha producido sus debidos resultados.

Sobre la base de su calidad ética, el Buddha distingue el *kamma* en dos grandes categorías: lo perjudicial (*akusala*) y lo beneficioso (*kusala*). El *kamma* perjudicial es la acción espiritualmente dañina para el agente, moralmente condenable y potencialmente capaz de producir un renacimiento desafortunado y resultados dolorosos. El criterio para juzgar que una acción es perjudicial son sus motivos subyacentes, las «raíces» de las que surge. Hay tres raíces perjudiciales: la codicia, el odio y la ignorancia. A partir de estas surge una gran variedad de impurezas secundarias –estados tales como la ira, la hostilidad, la envidia, el egoísmo, la arrogancia, el orgullo, la soberbia y la pereza–, y de las impurezas raíz y de las secundarias surgen las acciones impuras.

El *kamma* beneficioso, por el contrario, es una acción espiritualmente beneficiosa y moralmente encomiable; es la acción que madura en felicidad y buena fortuna. Sus motivos subyacentes

son las tres raíces beneficiosas: la no-codicia, el no-odio y la no-ignorancia, que se pueden expresar de manera más positiva como la generosidad, el amor-benevolente y la sabiduría. Considerando que las acciones que surgen de las raíces perjudiciales están necesariamente ligadas al mundo del nacimiento y muerte repetidos, las acciones que surgen de las raíces beneficiosas pueden ser de dos tipos, mundanas y trascendentes al mundo. Las acciones mundanas (*lokiya*) tienen el potencial de producir un renacimiento afortunado y resultados agradables dentro del ciclo de renacimientos. Las acciones beneficiosas que trascienden el mundo o supramundanas (*lokuttara*) –a saber, el *kamma* generado por el desarrollo del Noble Óctuple Sendero y los demás factores de la iluminación– llevan a la iluminación y a la liberación del ciclo de renacimientos. Éste es el *kamma* que desarticula todo el proceso de causalidad kámmica.

La correlación entre el *kamma* y sus resultados queda indicada de manera general en el texto V,l(l). Este *sutta* se refiere a la acción perjudicial como «acción oscura» y a la acción mundana beneficiosa como «acción brillante». También se refiere a un tipo de acción que es a la vez oscura y brillante. Estrictamente hablando, esto no denota una única acción que participe simultáneamente de ambas características perjudiciales y beneficiosas; técnicamente eso es imposible, pues una acción debe ser una cosa o la otra. La acción combinada se refiere a la conducta de una persona envuelta de forma intermitente tanto en comportamientos beneficiosos como perjudiciales. Por último, el *sutta* habla de un cuarto tipo de acción que no es ni oscura ni brillante. Ésta es la acción que resulta de desarrollar el Noble Óctuple Sendero, el *kamma* beneficioso que trasciende el mundo.

Aunque es de sobras conocido, no está de más recordar aquí que para el Buddhismo primigenio, la comprensión y la aceptación de este principio del *kamma* y su fruto son un componente esencial de

la *recta visión*. La recta visión tiene dos aspectos, el aspecto atado al mundo o aspecto mundano, que pertenece a la vida en el mundo, y el aspecto supramundano o trascendente al mundo, que pertenece al camino de la liberación.[3] La recta visión que trasciende el mundo incluye una comprensión de las Cuatro Nobles Verdades, la originación en dependencia y las tres marcas de la impermanencia, el sufrimiento y el no-yo. Para el Buddhismo primigenio, esta recta visión que trasciende el mundo no puede ser considerada aisladamente de la recta visión mundana. Más bien, la presupone y depende del sólido apoyo de la recta visión mundana, lo que significa una firme convicción de la validez de la ley del *kamma* y su paulatino desarrollo a lo largo del proceso de renacimientos.

Aceptar la ley del *kamma* implica una transformación radical en nuestra comprensión de nuestra relación con el mundo. Las doctrinas gemelas del *kamma* y el renacimiento nos permiten ver que el mundo en el que vivimos es, en aspectos importantes, un reflejo externo del cosmos interno de la mente. Esto no significa que el mundo exterior pueda reducirse a una proyección mental en la forma propuesta por ciertos tipos de idealismo filosófico. No obstante, tomadas en conjunto, estas dos doctrinas muestran que las condiciones en las que vivimos corresponden estrechamente a las tendencias kámmicas de nuestras mentes. La razón por la cual un ser vivo renace en un reino particular es por que, en una vida anterior, ese ser ha generado el *kamma*, o acción volitiva, que conduce al renacimiento en ese reino. Por lo tanto, en el análisis final, todos los reinos de existencia se han formado, moldeado y están sostenidos por la actividad mental de los seres vivos. Como dice el Buddha: «Para los seres obstruidos por la ignorancia y obstaculizados por el deseo, el *kamma* es el campo; la consciencia, la semilla; y el deseo, la humedad para que la consciencia se establezca en un nuevo reino de existencia, ya sea inferior, mediano o superior» (AN3: 76; I 223).[4]

La siguiente selección, texto V,1(2), establece una distinción más fina entre los tipos de *kamma* perjudicial y beneficioso. El texto enumera diez casos principales de cada clase. Aquí se les llama, respectivamente, «conducta deshonesta, conducta en desacuerdo con el *Dhamma*» y «conducta recta u honesta, conducta de acuerdo con el *Dhamma*», pero, por lo general, son conocidos como los diez caminos del *kamma* perjudicial y beneficioso.[5] Los diez se subdividen según las tres «puertas de la acción», el cuerpo, la palabra y la mente. Tomando el primer *perjudicial*, hay tres tipos de mala conducta *corporal*: matar, robar y la conducta sexual inapropiada; cuatro tipos de mala conducta *verbal*: la mentira, la palabra maliciosa, el lenguaje grosero y la charla ociosa (o chismorreo); y tres tipos de mala conducta *mental*: la codicia, la malevolencia y el punto de vista erróneo. Las diez líneas de acción *beneficiosa* son sus opuestos exactos: la abstinencia de los tres tipos de mala conducta corporal; la abstinencia de los cuatro tipos de conducta verbal; y la no-codicia, la benevolencia y la recta visión. De acuerdo con el *sutta*, los diez tipos de *kamma* perjudicial son la razón de que los seres renazcan en los malos destinos después de la muerte; los diez tipos de *kamma* beneficioso son la razón de que los seres renazcan en los buenos destinos después de la muerte. Como muestra el *sutta*, los diez tipos de *kamma* beneficioso son el soporte no sólo para un renacimiento celestial, sino también para «la destrucción de las impurezas», el logro de la liberación.

Los párrafos finales de este *sutta* nos proporcionan un breve estudio de la cosmología buddhista. El cosmos buddhista se divide en tres grandes reinos –el reino de la esfera sensorial (*kāmadhātu*), el reino de la materia sutil (*rūpadhātu*) y el reino de lo inmaterial (*arūpadhātu*)–, comprendiendo cada uno de ellos una serie de planos auxiliares.

El reino de la esfera sensorial, nuestro reino, se llama así porque los seres que renacen aquí están fuertemente impulsados por el

deseo sensual. El reino se divide en dos niveles, los malos destinos y los buenos destinos. Los malos destinos o «estados de miseria» (*apāya*) son tres: los infiernos –estados de intenso tormento (véase MN 129 y 130, no incluido en esta antología)–, el reino animal y la esfera de los espíritus afligidos *(petti-visaya*) –seres que sufren de hambre y sed incesantes y otros padecimientos–. Estos son los reinos de retribución para los diez caminos del *kamma* perjudicial.[6]

Los buenos destinos en el reino de la esfera sensorial son el mundo de los humanos y los seis planos celestes sensuales. Estos últimos son: los dioses –o deidades– en el cielo de los Cuatro Grandes Reyes, que están presididos por cuatro poderosos dioses; los dioses Tāvatiṃsa, presididos por Sakka, un devoto del Buddha que es fiel, pero propenso a la negligencia (véase el Sakkasaṃyutta, SN capítulo 11); los dioses Yāma; los dioses del cielo de Tusita, la morada de un Bodhisatta antes de su nacimiento final; los dioses Nimmānaratī («los dioses que se deleitan creando»), y los dioses Paranimmitavasavatti («los dioses que ejercen el poder sobre las creaciones de otros»). La causa kámmica para el renacimiento en los buenos destinos del reino de la esfera sensorial es la práctica de las diez líneas de acción beneficiosa.

En el reino de la materia sutil están ausentes los tipos más toscos de forma material. Sus habitantes, conocidos como *brahmā*s, disfrutan de una felicidad, un poder, una luminosidad y una vitalidad muy superiores a los de los seres en el reino de la esfera sensorial. El reino de la materia sutil consta de dieciséis planos. Estos son los equivalentes objetivos de los cuatro *jhāna*s. La consecución del primer *jhāna* conduce a renacer en la asamblea de Brahmā, entre los ministros de Brahmā, y como *Mahābrahmā*s, en función de si se desarrolla en un grado inferior, medio o superior. El segundo *jhāna*, alcanzado en los mismos tres grados, conduce respectivamente a renacer entre los dioses de radiación limitada, de radiación inconmensurable y de radiación continua. El tercer *jhāna*,

alcanzado en los mismos tres grados, conduce respectivamente a renacer entre los dioses de gloria limitada, de gloria inconmensurable y de gloria refulgente. El cuarto *jhāna* conduce normalmente a renacer entre los dioses de gran fruto; pero si se desarrolla con un sentimiento de disgusto a causa de la percepción, conduce a renacer entre los «seres no-perceptivos», seres que carecen de percepción. El reino de la materia sutil también comprende cinco planos reservados exclusivamente para el renacimiento de los que no regresan (ver **más adelante**), llamados las moradas puras: *aviha*, *atappa*, *sudassa*, *sudassī* y *akaniṭṭha*. En cada uno de los planos de materia sutil se dice que la vida es de enorme duración y que crece significativamente con cada plano superior.[7]

En el tercer reino de existencia, la forma material es inexistente y se dan los procesos mentales desnudos; por lo tanto, se llama el reino de lo inmaterial. Este reino se compone de cuatro planos, que son los equivalentes objetivos de los cuatro logros meditativos inmateriales, a partir de los cuales se denominan: la base del espacio infinito, la base de la consciencia infinita, la base de la nada y la base de ni la percepción ni la no-percepción. La duración de las vidas atribuidas a estos reinos es, respectivamente, 20.000, 40.000, 60.000 y 84.000 grandes eones. (Para la duración de un eón, véase el texto I,4(3)).

Para la cosmología buddhista, la existencia en cualquiera de los reinos, siendo producto de un *kamma* con una potencia finita, es necesariamente impermanente. Los seres renacen en un reino apropiado a su *kamma* o actos, experimentan los resultados buenos o malos y, entonces, cuando el *kamma* generativo ha perdido su fuerza, pasan a renacer en otro lugar determinado por otro *kamma* que ha encontrado la oportunidad de madurar. De ahí que los tormentos del infierno, así como las alegrías del cielo, no importa cuánto tiempo puedan durar, están destinados a pasar. El Buddha

guía a aquellos cuyas facultades espirituales aún están verdes a aspirar a un renacimiento humano o celestial y les enseña las líneas de conducta que conducen a la realización de sus aspiraciones. Pero insta a las personas con facultades maduras a hacer un esfuerzo decidido para poner fin al deambular sin rumbo del *saṃsāra* y alcanzar lo Inmortal, el *Nibbāna*, que trasciende todos los planos del ser condicionado.

Mientras los dos primeros textos de este capítulo establecen una correlación general entre el *kamma* y las esferas de renacimiento, el texto V,l(3) establece las causas kámmicas subyacentes a las diferencias manifiestas en la vida humana. Lo hace en referencia a una conocida frase del Buddha: «Los seres son dueños de su *kamma*, herederos de su *kamma*, se originan a partir de su *kamma*, están atados a su *kamma*, tienen su *kamma* como refugio. Es el *kamma* lo que distingue a los seres como inferiores y superiores». El *sutta* propone explicar esta afirmación en relación con siete pares de cualidades opuestas observadas entre las personas. Este texto también presenta una distinción entre dos tipos de consecuencias que puede tener un *kamma* perjudicial: la primera distinción es según cuán potente sea el renacimiento en un mal destino; la segunda son los frutos desagradables dentro del estado humano, por ejemplo, una vida corta para uno que en una vida anterior mató a seres vivos. Vale una distinción análoga entre las consecuencias que puede tener un *kamma* beneficioso: la consecuencia más potente es el renacimiento en un mundo celestial; la otra son frutos placenteros dentro del estado humano.

La siguiente sección trata de la acción buena (*puñña*), el *kamma* beneficioso capaz de producir resultados favorables dentro del ciclo de renacimientos. La buena acción produce beneficios mundanos, tales como un buen renacimiento, la riqueza, la belleza y el éxito. También sirve como condición para la mejora de las prestaciones supramundanas, es decir, para conseguir cumplir las etapas a lo

largo del camino hacia la iluminación. Por lo tanto, como se ve en el texto V, 2(l), el Buddha urge a sus discípulos a cultivar la acción buena, poniendo como ejemplo su propio cultivo de acciones buenas a lo largo de muchas vidas anteriores.

Los *Nikāyas* organizan de forma concisa los tipos de acción buena en tres «fundamentos de las buenas acciones» (*puññakiriyavatthu*): la generosidad, la disciplina moral y la meditación. El texto V,2(2) conecta los fundamentos de las buenas acciones con los tipos de renacimiento a los que conducen. En el contexto religioso de la India, la práctica de llevar a cabo buenas acciones gira en torno a la fe en ciertos objetos considerados como sagrados y que proporcionan poder espiritual, capaces de servir como apoyo para la acumulación de buenas acciones. Para los seguidores de las enseñanzas del Buddha, éstos son las Tres Joyas: el Buddha, el *Dhamma* y el *Saṅgha*. El texto V,2(3) ensalza a cada uno de ellos como supremos en su esfera particular: el Buddha es supremo entre las personas; el *Dhamma*, entre las enseñanzas; y el *Saṅgha*, entre las comunidades religiosas. El texto propone una interesante doble distinción de la Joya del Dhamma: de entre todas las cosas condicionadas (*dhammā saṅkhatā*), el Noble Óctuple Sendero es supremo; de entre todas las cosas condicionadas o incondicionadas (*dhammā saṅkhata vā asaṅkhata vā*), el *Nibbāna* es supremo. El simple hecho de depositar la confianza en las Tres Joyas, es decir, confianza y devoción reverencial hacia ellas, es en sí mismo un fundamento de la buena acción; pero como dejan claro los versos anexos al *sutta*, el Buddha y el *Saṅgha*, asimismo, funcionan como los destinatarios de los obsequios y, en este papel, permiten además a los donantes acumular buenas acciones que conducen al cumplimiento de sus deseos virtuosos. A continuación, se dirá más acerca de este aspecto de la acción buena.

Las siguientes secciones de este capítulo profundizan en los tres fundamentos de la acción buena individual, empezando en la

sección 3 con el dar o la generosidad (*dāna*). El Buddha trata a menudo el dar como la virtud más rudimentaria de la vida espiritual, pues dar sirve para romper la estructura egocéntrica de la mente, sobre cuya base interactuamos habitualmente con los demás. Sin embargo, y contrariamente a lo que un lector occidental podría esperar, «dar» para el Buddhismo primigenio no significa simplemente la caridad filantrópica dirigida hacia los pobres y desfavorecidos. Si bien incluye esto, la práctica de dar tiene un significado más específico según el contexto arraigado en la estructura social de la religiosidad india. En la India de la época del Buddha, aquellos que intentaban desentrañar las verdades más profundas de la existencia y alcanzar la liberación del ciclo de nacimiento y muerte, por lo general, renunciaban al hogar y a la familia, abandonaban su lugar seguro en el orden social cohesionado de la India y adoptaban la precaria vida del errante sin hogar. Con la cabeza rasurada o con rastas, ataviados de ocre, con ropas blancas o yendo desnudos, iban de un lugar a otro sin residencia fija, excepto durante los tres meses de la estación de lluvias, en los que iban a instalarse en simples chozas, cuevas u otros cobijos. Tales errabundos sin hogar, conocidos como *samaṇas* («ascetas») o *paribbājakas* («errantes»), no llevaban a cabo ningún servicio remunerado, sino que dependían de la caridad de los cabezas de familia para su sustento. Los discípulos laicos les proporcionaban sus necesidades materiales –ropas, alimentos, alojamiento y medicamentos– haciéndolo con la confianza de que tales servicios eran una fuente de buenas acciones que les ayudaría a avanzar unos pasos más en la dirección de la emancipación final.

Cuando el Buddha apareció en escena, adoptó este modo de vida para sí mismo. Una vez que comenzó su tarea como maestro espiritual, estableció su *Saṅgha* sobre el mismo principio: los *bhikkhus* y *bhikkhunīs*, los monjes y monjas, dependerían de la caridad de los demás para su sostén material y, en reciprocidad,

ellos ofrecerían a sus donantes el regalo más preciado del *Dhamma*, la enseñanza del camino elevado que conduce a la felicidad, la paz y la liberación final. El texto V,3(5) da testimonio de este principio de apoyo mutuo. Aceptando las donaciones de los laicos, los monjes les dan la oportunidad de hacer una acción buena. Dado que el volumen de bondad generado por el acto de dar se considera proporcional a la dignidad del receptor, cuando los destinatarios son el Buddha y los que siguen sus pasos, el bien se convierte en inconmensurable (véase MN 142, no incluido en esta antología). Por esta razón, al *sāvakasaṅgha*, la comunidad espiritual de nobles discípulos, se le llama «insuperable campo de cultivo de buenas acciones en el mundo» (*anuttaraṃ puññakhettaṃ lokassa*).[8] Los regalos al *Saṅgha*, se dice, conducen a grandes bendiciones, llevan al bienestar y a la felicidad de uno durante mucho tiempo y pueden traer el renacimiento en los mundos celestiales. Pero como el texto V,3(6) nos recuerda, esto es cierto «sólo para el moralmente puro, no para el inmoral».

Esto lleva al siguiente fundamento de la acción buena, la «disciplina moral» (*sīla*), que, para el Buddhismo primigenio, requiere el compromiso de cumplir los preceptos. Las directrices morales más básicas infundidas en los *Nikāyas* son los cinco preceptos, las reglas de entrenamiento de abstenerse de quitar la vida, de robar, de conducta sexual inapropiada, de lenguaje falso y del uso de productos intoxicantes. Estos se mencionan en el texto V,4(l), que, por un giro interesante en la terminología, se refiere a ellos como «*regalos* prístinos, tradicionales y antiguos», incluyendo así implícitamente *sīla* bajo *dāna*. La razón por la que la observancia de los preceptos es una forma de dar es porque aquel que se compromete con los preceptos estará «dando a innumerables seres liberación del miedo, la hostilidad y la opresión», y, como consecuencia kámmica, «él mismo disfrutará de la liberación inconmensurable del miedo, la hostilidad y la opresión».

Aunque el Buddha exige la observancia de los cinco preceptos en los seguidores laicos como obligación a tiempo completo, recomienda un tipo más estricto de práctica moral en los *uposatha*, los días de observancia determinados por el calendario lunar: el día de luna llena, el día de luna nueva y los dos días de media luna. (Hoy día, en los países buddhistas, de los cuatro, es al día de luna llena al que se da prioridad). En estas ocasiones, los devotos buddhistas laicos asumen el cumplimiento de ocho preceptos: los cinco habituales –pero cambiando el tercero por la abstinencia sexual completa– a los que se le suman tres preceptos más que emulan las reglas de entrenamiento de un monje o monja novicios. Los ocho preceptos, que se enumeran en el texto V,4(2), incrementan el entrenamiento en *sīla* como observancia moral con un entrenamiento en el autocontrol, la sencillez y el contento. A este respecto, preparan al discípulo para el entrenamiento de la mente llevado a cabo en la práctica de la meditación, el tercer fundamento de la acción buena.

La práctica de la meditación no es sólo el corazón del camino a la liberalización, sino una fuente de buenas acciones por derecho propio. Las prácticas de meditación beneficiosa, incluso las que no conducen directamente a la introspección, ayudan a purificar los niveles más burdos de la impureza mental y a descubrir dimensiones más profundas de la pureza y el resplandor potenciales de la mente. El texto V,5(l) declara que el tipo de meditación más fructífero para hacer buenas acciones en el mundo es el cultivo del amor-benevolente (*mettābhāvana*). La práctica del amor-benevolente, sin embargo, es sólo una de entre un conjunto de cuatro meditaciones llamadas las «moradas divinas» (*brahmavihāra*) o «estados ilimitados» (*appamaññā*): el cultivo del amor-benevolente, la compasión, la alegría por el bien ajeno o altruista y la ecuanimidad, que deben extenderse ilimitadamente a todos los seres vivos. En resumen, el amor-benevolente (*mettā*) es el deseo de

bienestar y felicidad de todos los seres; la compasión (*karuṇā*) es el sentimiento de empatía hacia todos los afectados por el sufrimiento; la alegría altruista (*muditā*), el sentimiento de felicidad por el éxito y la buena fortuna de los demás; y la ecuanimidad (*upekkhā*) es una reacción equilibrada ante la alegría y la frustración que nos protege de la agitación emocional.

Se dice que estas meditaciones son los medios para renacer en el mundo de Brahmā; véase el texto V,5(2). Mientras que los brahmanes consideraban el mundo de Brahmā como el logro más elevado, para el Buddha éste era sólo una esfera elevada de renacimiento. La concentración surgida de estas meditaciones, sin embargo, también puede utilizarse como fundamento para el cultivo de la sabiduría de la perspicacia o percepción profunda, y la perspicacia culmina en la liberación. El texto V,5(3), la última selección de este capítulo, gradúa de este modo los diferentes tipos de acciones buenas según sus frutos: desde el dar (con las diversas clases de daciones clasificadas de acuerdo con el estatus espiritual de los beneficiarios), pasando por el ir por refugio y los cinco preceptos, hasta la meditación del amor-benevolente. Entonces, al final, declara que el acto más fructífero de entre todos ellos es la percepción de la impermanencia. La percepción de la impermanencia, sin embargo, pertenece a un orden diferente. Si es tan fructífera no es porque produzca resultados mundanos agradables dentro del ciclo de renacimientos, sino porque conduce a la sabiduría de la percepción profunda que corta las cadenas de la esclavitud y trae la realización de la emancipación completa, el *Nibbāna*.

V. EL CAMINO A UN RENACIMIENTO AFORTUNADO

1. LA LEY DEL *KAMMA* (ACCIÓN)

(1) Cuatro tipos de acción

«Monjes, estos son los cuatro tipos de acción que yo enseño después de haberlos experimentado por mí mismo con conocimiento superior. ¿Cuáles son los cuatro?

»Monjes, existe una acción oscura con resultados oscuros; existe una acción brillante con resultados brillantes; existe una acción que es oscura y brillante con resultados oscuros y brillantes; existe una acción que no es ni oscura ni brillante, con resultados que no son ni oscuros ni brillantes, la cual conduce a la destrucción de la acción.

»¿Y cuál es, monjes, la acción oscura con resultados oscuros? He aquí, monjes, que alguien realiza intencionadamente una acción perjudicial, sea con el cuerpo, la palabra o la mente. Habiendo realizado tal acción, renace en un mundo perjudicial. Al renacer en un mundo perjudicial, experimenta contactos perjudiciales. Al experimentar contactos perjudiciales, siente sensaciones perjudiciales, extremadamente dolorosas, al igual que los seres en el infierno. Este tipo de acción, monjes, se llama oscura con resultados

oscuros.

»¿Y cuál es, monjes, la acción brillante con resultados brillantes? He aquí, monjes, que alguien realiza intencionadamente una acción que no es perjudicial, sea con el cuerpo, la palabra o la mente. Habiendo realizado tal acción, renace en un mundo que no es perjudicial. Al renacer en un mundo que no es perjudicial, experimenta contactos que no son perjudiciales. Al experimentar contactos que no son perjudiciales, siente sensaciones que no son perjudiciales, extremadamente placenteras, al igual que los dioses de luz bella.[9] Este tipo de acción, monjes, se llama brillante con resultados brillantes.

»¿Y cuál es, monjes, la acción que es oscura y brillante con resultados oscuros y brillantes? He aquí, monjes, que alguien realiza intencionadamente una acción que es perjudicial y no perjudicial, sea con el cuerpo, la palabra o la mente. Habiendo realizado tal acción, renace en un mundo que es a la vez perjudicial y no perjudicial. Cuando renace en aquel mundo, experimenta contactos perjudiciales y no perjudiciales. Al experimentar contactos perjudiciales y no perjudiciales, siente sensaciones perjudiciales y no perjudiciales, una combinación, una mezcla de placer y dolor, al igual que algunos seres humanos, algunos dioses, en lugares de purgación. Este tipo de acción, monjes, se llama oscura y brillante con resultados oscuros y brillantes.

»¿Y cuál es, monjes, la acción que no es ni oscura ni brillante, con resultados que no son ni oscuros ni brillantes? Es la intención de abandonar la acción oscura con sus resultados oscuros, y también la intención de abandonar la acción brillante con sus resultados brillantes, y también la intención de abandonar la acción oscura y brillante con resultados oscuros y brillantes. Este tipo de acción, monjes, se llama ni oscura ni brillante, con resultados que no son ni oscuros ni brillantes, la cual conduce a la destrucción de la acción.[10]

»Estos son, monjes, los cuatro tipos de acción que yo enseño después de haberlos experimentado por mí mismo con conocimiento superior».

(AN 4:232; II 230-232)

(2) ¿Por qué a los seres les va como les va después de la muerte?

1. Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado iba caminando por Kosala acompañado de un gran *Saṅgha* de monjes, e hizo parada en una aldea de brahmanes de Kosala llamada Sālā.

2. Los brahmanes y los cabezas de familia de Sālā oyeron lo siguiente: «El venerable asceta Gotama, hijo de los Sakya, quien desde una familia sakya dio el paso a la vida sin hogar, iba caminando por Kosala acompañado de una gran comunidad de monjes y ha llegado a Sālā. El maestro Gotama goza de buena reputación: "Así es el Bienaventurado, un *Arahant*, un Buddha perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado. Habiéndolo experimentado por sí mismo con conocimiento superior, él da a conocer este mundo con sus divinidades, sus Māras y Brahmās, a esta población con sus ascetas y brahmanes, con sus gobernantes y plebeyos. Él expone la Enseñanza que es buena en su principio, buena en su mitad y buena en su final, tanto en la letra como en el espíritu, él proclama la vida de santidad lograda en su integridad y completamente pura". Buena es, en efecto, la visión de tales *Arahant*s».

3. Entonces, los brahmanes y los cabezas de familia de Sālā fueron adonde estaba el Bienaventurado; algunos le ofrecieron sus respetos y se sentaron a un lado. Otros intercambiaron saludos con él y, terminada esa charla amigable y cortés, se sentaron a un lado.

Otros le saludaron reverencialmente y se sentaron a un lado. Otros se presentaron pronunciando su nombre y clan, y se sentaron a un lado. Otros guardaron silencio y se sentaron a un lado.

4. Una vez que los brahmanes y los cabezas de familia de Sālā se hubieron sentado, le dijeron esto al Bienaventurado: «¿Por qué causa, venerable Gotama, por qué condición algunos seres de este mundo después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renacen en un estado de miseria, en un mal destino, en un lugar de purgación, en el infierno? ¿Por qué causa, por qué condición, otras personas, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renacen en un buen destino, en un mundo celestial?».

5. «Es a causa del comportamiento que está en desacuerdo con el *Dhamma* y que es injusto, cabezas de familia, por lo que algunos seres, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renacen en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno. Es a causa del comportamiento que está de acuerdo con el *Dhamma* y que es justo, cabezas de familia, por lo que algunos seres, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renacen en un buen destino, en un mundo celestial».

6. «No comprendemos exactamente las palabras que el venerable Gotama ha dicho de forma concisa, sin desarrollar su sentido. Sería bueno que el venerable Gotama explicara el *Dhamma* para que podamos comprender exactamente lo que ha dicho de forma concisa, sin desarrollar su sentido».

«Si es así, cabezas de familia, escuchad bien, prestad atención y hablaré».

«Así es, venerable», respondieron al bienaventurado los brahmanes y cabezas de familia de Sālā. El Bienaventurado dijo esto:

7. «Cabezas de familia, hay tres formas de comportamiento corporal que están en desacuerdo con el *Dhamma* y que son injustas, cuatro formas de comportamiento verbal y tres formas de

comportamiento mental.

8. »¿Cuáles son las tres formas de comportamiento corporal que están en desacuerdo con el *Dhamma* y que son injustas? He aquí, cabezas de familia, alguien que mata seres vivos, es cruel, sanguinario, dado a la agresividad y a la violencia, y carece de piedad por los seres vivos. O bien toma lo que no le es dado, se apodera de la riqueza y las posesiones de los demás en el bosque o en el pueblo, robando y cometiendo hurtos. O bien tiene un comportamiento sexual inapropiado y mantiene relaciones con mujeres que están bajo la custodia de la madre, del padre, la madre y el padre, el hermano, la hermana, los familiares, o que tienen marido, están prohibidas, en especial si están prometidas. Éstas son, cabezas de familia, las tres formas de comportamiento corporal que están en desacuerdo con el *Dhamma* y que son injustas.

9. »¿Cuáles son las cuatro formas de comportamiento verbal que están en desacuerdo con el *Dhamma* y que son injustas? He aquí, cabezas de familia, alguien que miente y, cuando es convocado a un juicio, a una asamblea o ante sus familiares, ante su gremio o ante la familia real, y se le interroga como testigo: “Veamos buen hombre, di lo que sabes” y, sin saber nada, dice que sabe algo y, sabiendo algo, dice que no sabe nada; sin haber visto nada, dice que ha visto algo y, habiendo visto algo, dice que no ha visto nada. Y así, deliberadamente, levanta falso testimonio por su propio interés, por el interés de otros o por la razón que sea. O bien habla maliciosamente, lo que oye aquí, lo repite allá para provocar disensión entre los de allá y los de aquí y, lo que oye allá, lo repite aquí para provocar disensión entre los de aquí y los de allá. Así, divide a los que están unidos, promueve la inarmonía de los que están unidos, le gusta la discordia, disfruta y goza con ella diciendo palabras que tienden a fomentarla. O bien, habla groseramente, sus palabras son malsonantes, duras, ofensivas, insultantes, teñidas de odio y no conducentes a la concentración. Tales son las palabras

que pronuncia. O bien, habla frívolamente, sus palabras no son oportunas, ni verídicas ni útiles, son contrarias al *Dhamma* y a la disciplina, no son dignas de atesorarse, habla a destiempo, sin fundamento, desmesuradamente y de forma contraproducente. Éstas son, cabezas de familia, las cuatro formas de comportamiento verbal que están en desacuerdo con el *Dhamma* y que son injustas.

10. »¿Cuáles son las tres formas de comportamiento mental que están en desacuerdo con el *Dhamma* y que son injustas? He aquí, cabezas de familia, alguien que es codicioso y codicia las riquezas y posesiones de otros pensando: "Ojalá que lo que es de otros fuera mío", o con mente malévola y malintencionada piensa: "Ojalá que estos seres se mueran, los maten, destrocen, perezcan y dejen de existir". O bien, tiene un punto de vista erróneo, y su visión está sesgada: "No sirven para nada la generosidad, las donaciones y las ofrendas, no se recogen los frutos ni las consecuencias de las buenas o malas acciones, no existe ni éste ni otro mundo, no hay madre ni padre, ni seres que nacen espontáneamente, ni hay en el mundo ascetas y brahmanes que hayan alcanzado la meta, que hayan logrado la perfección y que, habiéndolas experimentado por sí mismos, con conocimiento superior, enseñen éste y el otro mundo".[11] Éstas son, cabezas de familia, las tres formas de comportamiento mental que están en desacuerdo con el *Dhamma* y que son injustas. De este modo, cabezas de familia, a causa del comportamiento que está en desacuerdo con el *Dhamma* y que es injusto, algunos seres, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renacen en un estado de miseria, en un mal destino, en un lugar de purgación, en el infierno.

11. »Existen, cabezas de familia, tres formas de comportamiento corporal que están de acuerdo con el *Dhamma* y que son justas, cuatro formas de comportamiento verbal, y tres formas de comportamiento mental.

12. »¿Cuáles son las tres formas de comportamiento corporal que

están de acuerdo con el *Dhamma* y que son justas? He aquí, cabezas de familia, alguien que renuncia a matar seres vivos y se abstiene de destruir su vida, deja de lado el garrote y la espada, es humilde, bondadoso y vive benévolo y compasivo con todos los seres vivos. O bien, renunciando a tomar lo que no le es dado, se abstiene de tomar lo que no le es dado, no se apodera de la riqueza ni de las posesiones de los demás en el pueblo o en el bosque, ni roba ni comete hurtos. O bien, renuncia al comportamiento sexual inapropiado y se abstiene de actos sexuales inapropiados, no mantiene relaciones con mujeres que están bajo la custodia de la madre, del padre, la madre y el padre, el hermano, la hermana, los familiares, o que tienen marido, están prohibidas o, como mínimo, prometidas. Éstas son, cabezas de familia, las tres formas de comportamiento corporal que están de acuerdo con el *Dhamma* y que son justas.

13. »¿Cuáles son las cuatro formas de comportamiento verbal que están de acuerdo con el *Dhamma* y que son justas? He aquí, cabezas de familia, alguien que renuncia a la mentira y se abstiene de mentir; cuando es convocado a un juicio, a una asamblea o ante sus familiares, ante su gremio o ante la familia real, y se le interroga como testigo: “Veamos buen hombre, di lo que sabes”, si no sabe nada, dice que no sabe y, si sabe algo, dice que sabe algo; si no ha visto nada, dice que no ha visto nada y, si ha visto algo, dice que ha visto algo. Y así, no levanta falso testimonio deliberadamente por su propio interés, por el interés de otros o por la razón que sea. O bien, renuncia al hablar malicioso y se abstiene de hablar maliciosamente, lo que oye aquí, no lo repite allá para provocar disensión entre los de allá y los de aquí, y lo que oye allá, no lo repite aquí para provocar disensión entre los de aquí y los de allá. Así, no divide a los que están unidos, ni promueve la discordia entre los que están unidos, le gusta la concordia, disfruta y goza con ella diciendo palabras que tienden a fomentarla. O bien, renuncia al

hablar grosero y se abstiene de hablar groseramente, sus palabras son intachables, agradables al oído, amables, que llegan al corazón, corteses, placenteras y gratas para la mayoría de la gente. Tales son las palabras que pronuncia. O bien, renuncia al hablar frívolo y se abstiene de hablar frívolamente, sus palabras son oportunas, veraces, provechosas, relacionadas con el *Dhamma* y con la disciplina, dignas de atesorarse; habla en el momento adecuado, con fundamento, moderadamente y con el fin de hacer el bien. Éstas son, cabezas de familia, las cuatro formas de comportamiento verbal que están de acuerdo con el *Dhamma* y que son justas.

14. »¿Cuáles son las tres formas de comportamiento mental que están de acuerdo con el *Dhamma* y que son justas? He aquí, cabezas de familia, alguien que no es codicioso y no codicia las riquezas y posesiones de otros pensando: "Ojalá que lo que es de otros fuera mío" y, con mente benévola y bienintencionada, piensa: "Ojalá que estos seres vivan en paz, libres de sufrimiento, sin nada que temer, felices y a salvo". O bien, tiene un punto de vista correcto, y su visión no está sesgada: "Sirven para algo la generosidad, las donaciones y las ofrendas, se recogen los frutos y las consecuencias de las buenas o malas acciones, existe éste y otro mundo, hay madre y padre, seres que nacen espontáneamente, hay en el mundo ascetas y brahmanes que han alcanzado la meta, logrado la perfección y, habiéndolos experimentado por sí mismos con conocimiento superior, enseñan éste y el otro mundo". Éstas son, cabezas de familia, las tres formas de comportamiento mental que están de acuerdo con el *Dhamma* y que son justas. De este modo, cabezas de familia, a causa del comportamiento que está de acuerdo con el *Dhamma* y que es justo, algunos seres después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renacen en un buen destino, en un mundo celestial.

15. »Cabezas de familia, si alguien que vive de acuerdo con el *Dhamma* y lleva una vida justa deseara: "¡Ah! ¡Ojalá, después de la

muerte, renaciera en compañía de la gran nobleza!", podría ser que, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renaciera en compañía de la gran nobleza. ¿Y esto por qué? Porque vive de acuerdo con el *Dhamma* y lleva una vida justa.

16-17. »Cabezas de familia, si alguien que vive de acuerdo con el *Dhamma* y lleva una vida justa deseara: "¡Ah! ¡Ojalá, después de la muerte, renaciera en compañía de los grandes brahmanes!" o "en compañía de los grandes cabezas de familia", podría ser que, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renaciera en compañía de los grandes brahmanes o de los grandes cabezas de familia. ¿Y esto por qué? Porque vive de acuerdo con el *Dhamma* y lleva una vida justa.

18-42. »Y lo mismo si deseara renacer en compañía de los Cuatro Grandes Guardianes, o de los dioses del Tāvatiṃsa, o los dioses del Yāma, o los dioses del Tusita, o los dioses del goce inconmensurable, o los dioses subordinados, o los dioses del cuerpo de Brahmā, o los dioses luminosos,[12] o los dioses de luz limitada, o los dioses de luz inconmensurable, o los dioses resplandecientes, o los dioses bellos, o los dioses de belleza limitada, o los dioses de belleza inconmensurable, o los dioses de luz bella, los dioses de fruto extenso, los dioses que no decaen de la prosperidad, los dioses sin tormento, los dioses de buena apariencia, los dioses de buen aspecto, los dioses no inferiores, los dioses de la base del espacio infinito, los dioses de la base de la consciencia infinita, los dioses de la base de la nada, o renacer en compañía de los dioses de la base donde no hay ni percepción ni no-percepción, podría ser que, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renaciera en compañía de dichos seres. ¿Y esto por qué? Porque vive de acuerdo con el *Dhamma* y lleva una vida justa.

43. »Cabezas de familia, si alguien que vive de acuerdo con el *Dhamma* y lleva una vida justa deseara: "¡Ah! ¡Ojalá que, a causa de haber destruido las corrupciones, habiendo experimentado por mí

mismo con conocimiento superior en esta misma existencia, alcance la liberación de la mente sin corrupciones y permanezca en ella, alcance la liberación por la sabiduría y permanezca en ella!" podría ser que, a causa de haber destruido las corrupciones, habiendo experimentado por sí mismo con conocimiento superior en esta misma existencia, alcanzara y permaneciera en la liberación de la mente sin corrupciones, la liberación por la sabiduría. ¿Y esto por qué? Porque vive de acuerdo con el *Dhamma*[13] y lleva una vida justa».

44. Dicho esto, los brahmanes y hombres de familia de Sālā le dijeron al bienaventurado: «¡Magnífico, venerable Gotama!, ¡Magnífico, venerable Gotama! El venerable Gotama ha aclarado el *Dhamma* de diversas maneras, como si pusiera del derecho lo que estaba del revés, como si revelara lo que estaba escondido, como si mostrara el camino al que se había extraviado o alzara un candil en la oscuridad de forma que los que tuvieran vista pudieran ver. Los aquí presentes vamos por refugio al venerable Gotama, al *Dhamma* y al *Saṅgha* de monjes. Ruego al Bienaventurado que, de hoy en adelante, nos considere como discípulos venidos a él por refugio para toda la vida».

(MN 41: *Sāleyyaka Sutta*; I 285-290)

(3) El *kamma* (la acción) y sus frutos

1. Así lo he oído. En cierta ocasión el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika.

2. Entonces, el joven Subha, hijo de Todeyya, fue adonde estaba el Bienaventurado, intercambió saludos con él y, terminada esa charla amigable y cortés, se sentó a un lado. Una vez sentado a un lado, el joven Subha, hijo de Todeyya, preguntó al Bienaventurado:

3. «¿Cuál es la causa, venerable Gotama?, ¿cuál es la condición por la que algunos seres humanos tienen una vida mejor o peor?

Pues hay seres humanos, venerable Gotama, que tienen una vida breve y otros, longeva; unos tienen muchas enfermedades y otros, pocas; unos son feos y otros, atractivos; unos pasan desapercibidos y otros son famosos; unos son pobres y otros, ricos; unos son de mala familia y otros, de buena; unos son necios y otros, sabios. ¿Cuál es la causa, venerable Gotama, cuál es la condición por la que algunos seres humanos tienen una vida mejor o peor?».

4. «Joven, los seres son dueños de sus acciones, herederos de sus acciones, proceden de sus acciones, están vinculados a sus acciones, sus acciones son su refugio. Es la acción la que diferencia a los seres haciendo que tengan una vida mejor o peor».

«No comprendo exactamente las palabras que el venerable Gotama ha dicho de forma concisa, sin desarrollar su significado. Sería bueno que el venerable Gotama explicara el *Dhamma* para que pueda comprender exactamente lo que ha dicho concisamente, sin desarrollar su significado».

«Si es así, joven, escucha bien, presta atención y hablaré».

«Así es, venerable», respondió el joven Subha, hijo de Todeyya. El Bienaventurado dijo esto:

5. «He aquí, joven, que una mujer o un hombre mata seres vivos, es cruel, sanguinario, dado a la agresividad y a la violencia, y carece de compasión por los seres vivos. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno. Y si después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, no renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno, si regresa como ser humano, dondequiera que nazca, su vida es breve.[14] Pues esta forma de obrar, joven, conduce a una vida corta, a saber, el matar seres vivos, ser cruel, sanguinario, dado a la agresividad y a la violencia, y carecer de piedad por los seres vivos.

6. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre renuncia a matar

seres vivos, se abstiene de matar seres vivos, dejando el bastón y la espada, es humilde, bondadoso, y vive benévolo y compasivo con todos los seres vivos. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un buen destino, un mundo celestial. Y si no renace en un buen destino, un mundo celestial, y regresa como ser humano, dondequiera que nazca, su vida es longeva.[15] Pues este curso de acción, joven, conduce a una vida longeva, a saber, renunciar a matar seres vivos, abstenerse de matar seres vivos, dejar el garrote y la espada, ser humilde, bondadoso, y vivir benévolo y compasivo con todos los seres vivos.

7. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre vive maltratando a seres vivos con sus manos o con piedras, o palos o cuchillos. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno. Y, si después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, no renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno, si regresa como ser humano, dondequiera que nazca, padece muchas enfermedades. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a padecer muchas enfermedades, a saber, el vivir maltratando a seres vivos con las manos o con piedras, o palos o cuchillos.

8. »He aquí, joven, que un hombre o mujer no vive maltratando a seres vivos con sus manos o con piedras, o palos o cuchillos. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción … un buen destino … padece pocas enfermedades. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a padecer pocas enfermedades … el no vivir maltratando a seres vivos … o con cuchillos.

9. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre se enoja, se irrita fácilmente, se ofende por poco que le digan, pierde la compostura, se altera, se enfurece, expresa ira, odio y disgusto. Esta persona, por

realizar y llevar a cabo tal acción, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno. Y, si después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, no renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno, si regresa como ser humano, dondequiera que nazca, su apariencia es desagradable. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a una apariencia desagradable, a saber, enojarse, irritarse fácilmente, ofenderse por poco que te digan, perder la compostura, alterarse, enfurecerse, expresar ira, odio y disgusto.

10. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre no se enoja, ni se irrita fácilmente, ni se ofende por poco que le digan, ni pierde la compostura, ni se altera, ni se enfurece, ni expresa ira y odio y disgusto. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un buen destino … una apariencia bella. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a una apariencia bella … uno no se enoja, ni irrita fácilmente … no expresa ira, odio ni disgusto.

11.»He aquí, joven, que una mujer o un hombre es envidioso, envidia, tiene celos, le corroe la envidia por los logros de los demás, su honor, su dignidad, su respetabilidad, el hecho de que le hagan honores. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno. Y, si después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, no renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno, si regresa como ser humano, dondequiera que nazca, pasa desapercibido. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a pasar desapercibido, a saber, ser envidioso, envidiar, tener celos, que te corroa la envidia por los logros de los demás, su honor, su dignidad, su respetabilidad, el hecho de que le hagan honores.

12. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre que no es envidioso, no envidia, ni tiene celos, ni le corroe la envidia por los logros de los demás, su honor, su dignidad, su respetabilidad, el hecho de que le hagan honores. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción … un buen destino … una gran fama. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a una gran fama … el no ser envidioso … ni que te corroa la envidia por los logros de los demás, su honor, su dignidad, su respetabilidad, el hecho de que le hagan honores.

13. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre no hace ofrendas a ascetas o brahmanes, sea comida, bebida, ropa, transporte, guirnaldas de flores, perfumes y aceites balsámicos, un lugar para dormir y descansar, lámparas. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno. Y, si después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, no renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno, si regresa como ser humano, dondequiera que nazca, es pobre. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a la pobreza, a saber, no hacer ofrendas a ascetas o brahmanes … un lugar para dormir y descansar, lámparas.

14. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre hace ofrendas a ascetas o brahmanes, sea comida, bebida, ropa, transporte, guirnaldas de flores, perfumes y aceites balsámicos, un lugar para dormir y descansar, lámparas. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción … renace en un buen destino … si regresa como ser humano, tiene abundantes riquezas. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a abundantes riquezas, a saber, hacer ofrendas a ascetas o brahmanes … o un lugar para dormir y descansar, lámparas.

15. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre es orgulloso, arrogante, no saluda al que se debe saludar, no se levanta ante el

que hay que levantarse, no ofrece asiento al que se debe ofrecer asiento, no cede el paso al que hay que ceder el paso, no honra al que se debe honrar, no respeta al que se ha de respetar, no estima al que se debe estimar, no hace honores al que hay que hacer honores. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción … renace en un infierno … nace en una mala familia. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a una mala familia, a saber … no hace honores al que hay que hacer honores.

16. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre no es orgulloso ni arrogante, saluda al que se debe saludar … hace honores al que hay que hacer honores. Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción … renace en un mundo celestial … nacerá en una buena familia. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a una buena familia, a saber … hace honores al que hay que hacer honores.

17. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre cuando se encuentra con un asceta o brahmán no pregunta: "¿Qué es beneficioso, venerable señor? ¿Qué es perjudicial? ¿Qué es reprochable? ¿Qué es irreprochable? ¿Qué hay que cultivar? ¿Qué no hay que cultivar? ¿Qué conducta lleva a mi malestar y sufrimiento por mucho tiempo? ¿Qué conducta lleva a mi bienestar y felicidad por mucho tiempo?". Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno. Y, si después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, no renace en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno, si regresa como ser humano, dondequiera que nazca, tiene poca sabiduría. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a poca sabiduría, a saber, no preguntar … ¿Qué conducta lleva a mi bienestar y felicidad por mucho tiempo?.

18. »He aquí, joven, que una mujer o un hombre cuando se encuentra con un asceta o brahmán sí pregunta: "¿Qué es

beneficioso, venerable señor? ¿Qué es perjudicial? … ¿Qué conducta lleva a mi bienestar y felicidad por mucho tiempo?". Esta persona, por realizar y llevar a cabo tal acción, … renace en un mundo celestial … tendrá gran sabiduría. Pues esta forma de obrar, joven, conduce a gran sabiduría, a saber, preguntar … ¿Qué conducta lleva a mi bienestar y felicidad por mucho tiempo?

19. »De este modo, joven, la forma de obrar que conduce a una vida breve genera una vida breve, la forma de obrar que conduce a una vida longeva genera una vida longeva, la forma de obrar que conduce a muchas enfermedades lleva a muchas enfermedades, la forma de obrar que conduce a pocas enfermedades lleva a pocas enfermedades, la forma de obrar que conduce a una apariencia desagradable lleva a una apariencia desagradable, la forma de obrar que conduce a una apariencia agradable lleva a una apariencia agradable, la forma de obrar que conduce a poca fama lleva a poca fama, la forma de obrar que conduce a mucha fama lleva a mucha fama, la forma de obrar que conduce a pocas riquezas lleva a pocas riquezas, la forma de obrar que conduce a grandes riquezas lleva a grandes riquezas, la forma de obrar que conduce a una mala familia lleva a una mala familia, la forma de obrar que conduce a una buena familia lleva a una buena familia, la forma de obrar que conduce a poca sabiduría lleva a poca sabiduría, la forma de obrar que conduce a gran sabiduría lleva a gran sabiduría.

20. »Joven, los seres son dueños de sus acciones, herederos de sus acciones, proceden de sus acciones, están vinculados a sus acciones, sus acciones son su refugio. Es la acción la que diferencia a los seres haciendo que tengan una vida mejor o peor».

21. Dicho esto, el joven Subha, hijo de Todeyya, dijo al Bienaventurado: «¡Magnífico, venerable Gotama!, ¡Magnífico, venerable Gotama! El venerable Gotama ha aclarado el *Dhamma* de diversas maneras, como si pusiera del derecho lo que estaba del revés, como si revelara lo que estaba escondido, como si mostrara el

camino al que se había extraviado o alzara un candil en la oscuridad de forma que los que tuvieran vista pudieran ver. Voy por refugio al venerable Gotama, al *Dhamma* y al *Saṅgha* de monjes. Ruego al venerable Gotama que, de hoy en adelante, me considere como discípulo venido a él por refugio para toda la vida».

(MN 135: *Cūḷakammavibhaṅga Sutta*; III 202-206)

2. ACCIONES BUENAS: LA CLAVE PARA LA BUENA FORTUNA

(1) Acciones buenas

«Monjes, no tengáis miedo de las acciones buenas. Monjes, decir "acciones buenas" es una forma de decir felicidad, algo deseado, querido, amado y agradable. Monjes, yo sé bien por propia experiencia que hacer acciones buenas produce un resultado deseado, querido, amado y agradable por mucho tiempo.

»Habiendo cultivado una mente con amor-benevolente durante siete años, durante siete ciclos cósmicos de expansión y contracción, no volví a este mundo. Monjes, durante el ciclo cósmico de contracción, existí en una morada de forma luminosa y, durante el ciclo cósmico de expansión, renací en una morada de Brahmā vacía. Monjes, allí, en efecto, yo fui Brahmā, el gran Brahmā, el soberano sin soberano, el que todo lo ve, el que detenta el poder. Treinta y seis veces, monjes, fui yo Sakka, rey de los dioses, y muchos centenares de veces, fui un rey emperador universal, justo, rey del *Dhamma*, conquistador de los cuatro puntos cardinales, mantenedor de la paz en el territorio, poseedor de los siete tesoros. Y no hace falta ni decir cuántas veces fui rey de una región.

»Entonces, monjes, pensé: "¿De qué acción es éste el fruto, de qué acción es éste el resultado, acción por la que yo he llegado a ser tan

poderoso y tan victorioso?". Entonces, monjes, pensé: "Éste es el fruto de tres acciones, el resultado de tres acciones por las que yo he llegado a ser tan poderoso y victorioso, a saber, la generosidad, la disciplina y el autocontrol"».

(It 22; 14-15)

(2) Tres fundamentos de la acción buena

«Existen, oh monjes, tres fundamentos de las acciones buenas. ¿Qué tres? La generosidad es un fundamento de las acciones buenas, la disciplina moral es un fundamento de las acciones buenas, la meditación es un fundamento de las acciones buenas.

»He aquí, monjes, que alguien realiza acciones buenas, pero en grado insuficiente, teniendo como fundamento la generosidad y la disciplina moral, pero no consigue realizar acciones buenas teniendo como fundamento la meditación. Esta persona, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace como ser humano, pero tiene una vida desafortunada.

»He aquí, monjes, que alguien realiza acciones buenas en grado suficiente, teniendo como fundamento la generosidad y la disciplina moral, pero no consigue realizar acciones buenas teniendo como fundamento la meditación. Esta persona, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace como ser humano y tiene una vida afortunada.

»He aquí, monjes, que alguien realiza acciones buenas en grado excelente, teniendo como fundamento la generosidad y la disciplina moral, pero no consigue realizar acciones buenas teniendo como fundamento la meditación. Esta persona, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en compañía de los dioses en el reino de los Cuatro Grandes Reyes. Allí, monjes, los Cuatro Grandes Reyes, habiendo realizado acciones buenas en grado excelente, teniendo como fundamento la generosidad y la

disciplina moral, superan a los otros dioses de su clase en estas diez cosas: en longevidad divina, en belleza divina, en felicidad divina, en fama divina, en poder divino, en visión, oído, olfato, gusto y tacto divinos.

»O bien, renacerá en compañía de los dioses de Tāvatiṃsa. Y allí, Sakka, el rey de los dioses, que ha realizado acciones buenas en grado excelente, teniendo como fundamento la generosidad y la disciplina moral, supera a los otros dioses de su clase en estas diez cosas: en longevidad divina, en belleza divina, en felicidad divina, en fama divina, en poder divino, en visión, oído, olfato, gusto y tacto divinos.

[Similares afirmaciones se hacen para renacimientos en compañía de los dioses de Yāma, los dioses de Tusita, los dioses que se deleitan en la creación, los dioses que detentan poder sobre las creaciones de otros, y para los respectivos reyes de tales planos de existencia].

»Estos, monjes, son los tres fundamentos de las acciones buenas».

(AN 8:36; IV 241-243)

(3) Los mejores tipos de sosiego

«Monjes, hay cuatro formas de encontrar sosiego en lo mejor. ¿Qué cuatro?

»Monjes, de entre todos los seres, ya sean sin pies, bípedos, cuadrúpedos, o con muchos pies, con forma o sin forma, con percepción o sin percepción, o con ni percepción ni no percepción, de entre ellos, el *Tathāgata* es considerado el mejor, un *Arahant*, perfecta y completamente iluminado. Monjes, quienes encuentran sosiego en el Buddha, encuentran sosiego en lo mejor. Y el fruto para los que encuentran sosiego en lo mejor es el mejor.

»Monjes, de entre todas las cosas condicionadas, el Noble Óctuple Sendero es considerado la mejor. Monjes, quienes encuentran

sosiego en el Noble Óctuple Sendero, encuentran sosiego en lo mejor. Y el fruto para los que encuentran sosiego en lo mejor es el mejor.

»Monjes, de entre todas las cosas condicionadas y no condicionadas, el desapego es considerado la mejor, a saber, aplastar la vanidad, eliminar el deseo-sediento, quitar las sujeciones, detener la rueda [de renaceres], destruir el deseo, el desvanecimiento, la cesación, el *Nibbāna*. Monjes, quienes encuentran sosiego en el *Dhamma*, encuentran sosiego en lo mejor, y el fruto para los que encuentran sosiego en lo mejor es el mejor.

»Monjes, de entre todas las comunidades o colectivos, de entre ellos, el *Saṅgha* de discípulos del *Tathāgata* es considerado el mejor, a saber, los cuatro pares de personas santas, los ocho tipos de personas santas, este *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado es digno de ofrendas, digno de hospitalidad, digno de regalos, digno de reverencias, insuperable campo de cultivo para acciones buenas en el mundo.

»Monjes, quienes encuentran sosiego en el *Saṅgha*, encuentran sosiego en lo mejor. Y el fruto para los que encuentran sosiego en lo mejor es el mejor.

»Estos son, monjes, los cuatro mejores tipos de sosiego».

Las acciones buenas y la longevidad,
la apariencia, la fama y el renombre,
el bienestar y la fuerza prosperan en mayor grado
para los que encuentran sosiego en lo mejor,
para los que consideran el *Dhamma* como lo mejor;
para los que encuentran sosiego en lo mejor, el Buddha,
el Insuperable merecedor de ofrendas;
para los que encuentran sosiego en el *Dhamma*,
en la felicidad, en la paz del desapego;
para los que encuentran sosiego en el *Saṅgha*,
insuperable campo de cultivo para acciones buenas;

para quienes ofrecen donaciones a lo mejor.
El sabio que, concentrado en lo mejor,
da al que es mejor, sea un dios o un humano,
habiendo conseguido lo mejor, se alegra.

(AN 4:34; II 34-35)

3. DAR

(1) Si la gente supiera el resultado de dar

«Oh monjes, si la gente supiera, como yo sé, el resultado de dar y compartir, no comerían sin haber dado, ni permitirían que la mácula de la tacañería los obsesionara y se apoderara de sus mentes. Incluso si fuera el último pedazo, el último mordisco, no lo comerían sin haberlo compartido, si hubiera personas con quien compartirlo. Pero monjes, puesto que la gente no sabe, como yo sé, el resultado de dar y de compartir, comen sin haber dado, y la mácula de la tacañería los obsesiona y se apodera de sus mentes».

(It 26; 18-19)

(2) Razones para dar

«Monjes, existen ocho razones para dar. ¿Qué ocho? La gente puede dar por codicia, o por odio, o por ofuscación, o por miedo, o con el pensamiento: "Estas ofrendas han sido hechas antes por mi padre y abuelo y ellos lo hicieron antes; por esto sería indigno de mí abandonar esta tradición familiar", o con el pensamiento: "Al dar esta ofrenda, después de morir, voy a renacer en un buen destino, en un mundo celestial", o con el pensamiento: "Al dar esta ofrenda, mi mente se alegrará, exaltación y gozo surgirán en mí", o uno da porque eso mejora y perfecciona la mente».

(AN 8:33; IV 236-237)

(3) La dación de la comida

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los koliyas, en una ciudad llamada Sajjanela. Entonces, el Bienaventurado, levantándose temprano, se vistió, tomó el manto y el cuenco y fue a la casa de Suppavāsā, hija de los koliyas. Allí, se sentó en el asiento que se le había dispuesto. Entonces, Suppavāsā, hija de los koliyas, preparó y sirvió al Bienaventurado, con sus propias manos, varias clases de comida deliciosa. Entonces, Suppavāsā, hija de los koliyas, cuando vio que el Bienaventurado estaba satisfecho y había retirado su mano del cuenco, se sentó a su lado, y el Bienaventurado le dijo esto:

«Suppavāsā, una noble discípula, al dar comida, ofrece cuatro cosas a los que la reciben. ¿Qué cuatro? Da longevidad, belleza, felicidad y vigor. Habiendo dado longevidad, ella disfrutará también de la longevidad, divina o humana. Habiendo dado belleza, ella disfrutará también de la belleza, divina o humana. Habiendo dado felicidad, ella disfrutará también de la felicidad, divina o humana. Habiendo dado vigor, ella también disfrutará del vigor, divino o humano. Una noble discípula, al dar comida, ofrece estas cuatro cosas».

(AN 4:57; II 62-63)

(4) La forma de dar de una buena persona

«Monjes, una buena persona da una ofrenda de cinco formas. ¿Qué cinco?

»Da la ofrenda con fe, da la ofrenda con respeto, da la ofrenda cuando es oportuno, da la ofrenda con una mente compasiva, da la ofrenda sin dañarse a sí mismo ni a los demás.

»Monjes, habiendo dado la ofrenda con fe, dondequiera que aparezca el resultado de esta ofrenda, él será rico, con grandes riquezas y grandes posesiones, tendrá buena apariencia, será

agradable a la vista, agraciado, dotado de una bella complexión física.

»Habiendo dado la ofrenda con respeto, dondequiera que aparezca el resultado de esta ofrenda, él será rico, con grandes riquezas y grandes posesiones, y sus hijos, mujeres, sirvientes, colaboradores y trabajadores le escucharán, le comprenderán y le harán caso.

»Habiendo dado una ofrenda cuando es oportuno, dondequiera que aparezca el resultado de esta ofrenda, él será rico, con grandes riquezas y grandes posesiones, y le llegarán a debido tiempo abundantes bendiciones.

»Habiendo dado la ofrenda con una mente compasiva, dondequiera que aparezca el resultado de esta ofrenda, él será rico, con grandes riquezas y grandes posesiones, y su mente se inclinará al disfrute de lo sublime en los placeres de los cinco sentidos.

»Habiendo dado la ofrenda sin dañarse a sí mismo ni a los demás, dondequiera que aparezca el resultado de esta ofrenda, él será rico, con grandes riquezas y grandes posesiones, y nunca llegarán a ser dañadas sus posesiones: ya sea por el fuego, el agua, el rey, ladrones, enemigos o herederos.

»Éstas son, monjes, las cinco formas en que una buena persona da una ofrenda».

(AN 5:148; III 172-173)

(5) En dependencia mutua

«Monjes, los brahmanes y hombres de familia os son de mucha ayuda. Os proporcionan ropas, comida, lugares para descansar y dormir, medicinas para curar las enfermedades. Y también vosotros, monjes, sois de mucha ayuda para los brahmanes y los hombres de familia, pues les enseñáis el *Dhamma*, que es bueno en su principio, bueno en su mitad, bueno en su final, tanto en la letra como en el

espíritu; les mostráis la plenitud de la vida de santidad, totalmente pura. De esta forma, monjes, en dependencia mutua, se vive la vida de santidad para atravesar la riada y poner fin completo al sufrimiento».

(It 107; 111)

(6) Renacer a causa del dar

«Monjes, existen ocho formas de renacer a causa del dar. ¿Qué ocho?

»He aquí, monjes, que alguien hace una ofrenda a un asceta o a un brahmán, sea comida, bebida, ropa, transporte, guirnaldas, aceites o perfumes, un lugar para descansar y dormir, y una lámpara. Al hacer la ofrenda, esta persona espera una recompensa. Observa las grandes asambleas de guerreros, brahmanes o cabezas de familia con posesiones, ricos, deleitándose con los placeres de los cinco sentidos. Esta persona piensa: "¡Ojalá que después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, pudiera renacer en compañía de tales asambleas!". Se aferra a este pensamiento, se aficiona a este pensamiento, cultiva este pensamiento. Puesto que su pensamiento se orienta hacia lo inferior y no a cultivar lo superior, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en compañía de las grandes asambleas de guerreros, brahmanes o cabezas de familia. Esto, yo digo, le ocurre al que tiene disciplina moral, no al que carece de disciplina moral. Monjes, [el pensamiento] se cumple porque la aspiración del que tiene disciplina moral es pura.[16]

»He aquí, monjes, que alguien hace una ofrenda a un asceta o a un brahmán, sea comida, bebida, ropa, transporte, guirnaldas, aceites o perfumes, un lugar para descansar y dormir, una lámpara. Al hacer la ofrenda, esta persona espera una recompensa. Él ha oído decir: "Los dioses en el reino de los Cuatro Grandes Reyes tienen

una vida longeva, son bellos y muy felices; los dioses de Tāvatiṃsa … los dioses de Yāma … los dioses de Tusita … los dioses que gozan al crear … los dioses que detentan poder sobre las creaciones de otros …tienen una vida longeva, son bellos, y muy felices", y piensa: "¡Ojalá que, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, pudiera renacer en su compañía!". Se aferra a este pensamiento, se aficiona a este pensamiento, cultiva este pensamiento. Puesto que su pensamiento se orienta hacia lo inferior y no a cultivar lo superior, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en compañía de los cuatro grandes reyes de los dioses … de los dioses que detentan poder sobre las creaciones de otros. Esto, yo digo, le ocurre al que tiene disciplina moral, no al que carece de disciplina moral. Monjes, [el pensamiento] se cumple porque la aspiración del que tiene disciplina moral es pura.

»He aquí, monjes, que alguien hace una ofrenda a un asceta o a un brahmán, sea comida, bebida, ropa, transporte, guirnaldas, aceites o perfumes, un lugar para descansar y dormir, y una lámpara. Al hacer la ofrenda, esta persona espera una recompensa. Él ha oído decir: "Los dioses de la compañía de Brahmā tienen una vida longeva, son bellos y muy felices", y piensa: "¡Ojalá que, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, pudiera renacer en su compañía!". Se aferra a este pensamiento, se aficiona a este pensamiento, cultiva este pensamiento. Puesto que su pensamiento se orienta hacia lo inferior y no a cultivar lo superior, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en compañía de Brahmā. Esto, yo digo, le ocurre al que tiene disciplina moral, no al que carece de disciplina moral, al que carece de apego, no al que tiene apego.[17] Monjes, [el pensamiento] se cumple porque la aspiración del que tiene disciplina moral carece de apego.

»Éstas son, monjes, las ocho formas de renacer por el dar».

(AN 8:35; IV 239-241)

4. LA DISCIPLINA MORAL

(1) Los cinco preceptos

«Monjes, existen ocho cauces para la acción buena, cauces para la acción beneficiosa, nutrientes para la felicidad, celestiales, que tienen como fruto la felicidad, que conducen al cielo, que conducen a lo deseado, a lo querido, a lo placentero, a lo bueno, a la felicidad. ¿Qué ocho?

»He aquí, monjes, que un Noble discípulo va a por refugio al Buddha. Éste es, monjes, el primer cauce para la acción buena, cauce para la acción beneficiosa, nutriente de la felicidad, celestial, que tiene como fruto la felicidad, que conduce al cielo, que conduce a lo deseado, a lo querido, a lo placentero, a lo bueno, a la felicidad.

»He aquí, monjes, que un Noble discípulo va a por refugio al *Dhamma*. Éste es, monjes, el segundo cauce para la acción buena, cauce para la acción beneficiosa, nutriente de la felicidad, celestial, que tiene como fruto la felicidad, que conduce al cielo, que conduce a lo deseado, a lo querido, a lo placentero, a lo bueno, a la felicidad.

»He aquí, monjes, que un Noble discípulo va a por refugio al *Saṅgha*. Éste es, monjes, el tercer cauce para la acción buena, cauce para la acción beneficiosa, nutriente de la felicidad, celestial, que tiene como fruto la felicidad, que conduce al cielo, que conduce a lo deseado, a lo querido, a lo placentero, a lo bueno, a la felicidad.

»Existen, monjes, cinco ofrendas que son las grandes ofrendas, primigenias, atemporales, tradicionales, antiguas, inalterables, nunca antes alteradas, inalterables ahora y en el futuro, elogiadas por ascetas, brahmanes y sabios. ¿Qué cinco?

»He aquí, monjes, que un Noble discípulo renuncia a matar seres vivos y se abstiene de matar seres vivos. Monjes, absteniéndose de matar seres vivos, el Noble discípulo libra de miedo a un número incalculable de seres, los libra de odio, los libra de opresión. Al librar a un número incalculable de seres de miedo, odio y opresión, [él mismo] disfruta de ausencia de miedo, odio y opresión. Ésta es, monjes, la primera ofrenda que es una gran ofrenda, primigenia, atemporal, tradicional, antigua, inalterable, nunca antes alterada, inalterable ahora y en el futuro, elogiada por ascetas, brahmanes y sabios.

»He aquí, monjes, que un Noble discípulo renuncia a tomar lo que no le es dado, se abstiene de tomar lo que no le es dado … renuncia al comportamiento sensual inapropiado, se abstiene de comportamiento sensual inapropiado … renuncia a la mentira, se abstiene de mentir … renuncia a alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia, y se abstiene de ellas. Monjes, absteniéndose de alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia, el Noble discípulo libra de miedo a un número incalculable de seres, los libra de odio, los libra de opresión. Al librar a un número incalculable de seres de miedo, odio y opresión, [él mismo] disfruta de ausencia de miedo, odio y opresión. Ésta es, monjes, la [tercera … cuarta…] quinta ofrenda que es una gran ofrenda, primigenia, atemporal, tradicional, antigua, inalterable, nunca antes alterada, inalterable ahora y en el futuro, elogiada por ascetas, brahmanes, y sabios.

»Éstas son, monjes, las cinco ofrendas que son una gran ofrenda, primigenias, atemporales, tradicionales, antiguas, inalterables, nunca antes alteradas, inalterables ahora y en el futuro, elogiadas por ascetas, brahmanes y sabios».

(AN 8:39; IV 245-247)

(2) Observar el día de luna llena (*uposatha*)

«Existen, monjes, ocho factores que hacen perfecta la observancia del día de luna llena, una observancia que produce gran fruto y beneficio, gran luz y gran repercusión. Y ¿cuáles son estos ocho factores que hacen perfecta la observancia del día de luna llena?[18]

»He aquí, monjes, que un Noble discípulo reflexiona así: "Mientras viven, los *Arahants* renuncian a matar seres vivos, se abstienen de matar seres vivos, dejando a un lado el garrote y la espada, son humildes, bondadosos, y viven benévolos y compasivos con todos los seres vivos. Así, yo también hoy, por una noche y por un día, renuncio a matar seres vivos, me abstengo de matar seres vivos, dejando a un lado el garrote y la espada, humilde y bondadoso, vivo benévolo y compasivo con todos los seres vivos. Con este factor, emulo a los *Arahant*s y observaré el día de luna llena. Éste es el primer factor que hace perfecta la observancia del día de luna llena.

»Mientras viven, los *Arahant*s renuncian a tomar lo que no les es dado, se abstienen de tomar lo que no les es dado, sólo toman lo que les es dado, sólo quieren aquello que les es dado, sin robar, viven por sí mismos con una existencia pura. Así, yo también hoy, de noche y de día, renuncio a tomar lo que no me es dado, me abstengo de tomar lo que no me es dado, sin robar, vivo por mí mismo con una existencia pura. Con este factor, emulo a los *Arahant*s y observaré el día de luna llena. Éste es el segundo factor que hace perfecta la observancia del día de luna llena.

»Mientras viven, los *Arahant*s renuncian a una vida sin castidad, siguen un régimen de celibato, retirados, absteniéndose de relaciones sexuales y vulgaridades. Así, yo también hoy, de noche y de día, renuncio a una vida sin castidad, sigo un régimen de celibato, retirado, absteniéndome de relaciones sexuales y vulgaridades. Con este factor, emulo a los *Arahant*s y observaré el día de luna llena. Éste es el tercer factor que hace perfecta la observancia del día de luna llena.

»Mientras viven, los *Arahants* renuncian a hablar falsamente, se abstienen de mentir, dicen la verdad, son honestos, cumplen su palabra, son fiables, no engañan a la gente. Así, yo también hoy, de noche y de día, renuncio a hablar falsamente, me abstengo de mentir, digo la verdad, soy honesto, cumplo mi palabra, soy fiable, no engaño a la gente… Éste es el cuarto factor que hace perfecta la observancia del día de luna llena.

»Mientras viven, los *Arahants* renuncian a y se abstienen de tomar alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia. Así, yo también hoy, de noche y de día … Éste es el quinto factor que hace perfecta la observancia del día de luna llena.

»Mientras viven, los *Arahants* comen una vez al día, no comen de noche, y se abstienen de comer a deshora.[19] Así, yo también hoy, … Éste es el sexto factor que hace perfecta la observancia del día de luna llena.

»Mientras viven, los *Arahants* renuncian a y se abstienen de bailar, cantar, ir a conciertos, espectáculos, llevar guirnaldas, ungüentos, perfumes y objetos que embellezcan o maquillen. Así yo también hoy, … Éste es el séptimo factor que hace perfecta la observancia del día de luna llena.

»Mientras viven, los *Arahants* renuncian a y se abstienen de lechos altos y grandiosos, preparan lechos a ras de suelo, sea con esteras o cubiertos de hierba. Así yo también hoy, de noche y de día, renuncio a y me abstengo de lechos altos y grandiosos, preparo un lecho a ras de suelo, sea con esteras o cubierto de hierba. Con este factor, emulo a los *Arahants* y observaré el día de luna llena. Éste es el octavo factor que hace perfecta la observancia del día de luna llena.

»Estos son, monjes, los ocho factores que hacen perfecta la observancia del día de luna llena, una observancia que produce gran fruto y beneficio, gran luz y gran repercusión. … ¿Y cómo es el gran fruto y beneficio, la gran luz y repercusión?

»Suponed, monjes, que alguien ejerciera la soberanía y el poder sobre estos dieciéis grandes países donde abundan los siete tesoros preciosos, a saber: Aṅga, Magadha, Kāsi, Kosala, Vajji, Malla, Ceti, Vaṃsa, Kuru, Pañcāla, Maccha, Sūrasena, Assaka, Avantī, Gandhāra y Kamboja.[20] Esto no llegaría ni a una decimosexta parte de la observancia del día de luna llena perfecta en sus ocho factores. ¿Por qué razón? Pues porque el reinado humano es una miseria en comparación con la felicidad de los dioses.

»Para los dioses en el reino de los Cuatro Grandes Reyes, un sólo día y noche es equivalente a cincuenta años humanos; treinta días de aquellos hacen un mes, y doce meses hacen un año. La vida de los dioses en el reino de los Cuatro Grandes Reyes equivale a quinientos de aquellos años celestiales. Monjes, es posible que, si un hombre o una mujer observa el día de luna llena perfecto en sus ocho factores, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renazca en compañía de los dioses en el reino de los Cuatro Grandes Reyes. En referencia a esto dije que el reinado humano es una miseria en comparación con la felicidad de los dioses.

»Para los dioses de Tāvatiṃsa un sólo día y noche equivalen a cien años humanos… La vida de los dioses de Tāvatiṃsa dura mil de aquellos años celestiales… Para los dioses de Yāma un sólo día y noche equivalen a doscientos años humanos… La vida de los dioses de Yāma dura dos mil de aquellos años celestiales… Para los dioses de Tusita, un sólo día y noche equivalen a cuatrocientos años humanos… La vida de los dioses de Tusita dura cuatro mil de aquellos años celestiales. Para los dioses que gozan creando, un sólo día y noche equivalen a ochocientos años humanos… La vida de los dioses que gozan creando dura ocho mil de aquellos años celestiales… Para los dioses que detentan poder sobre las creaciones de otros, un sólo día y noche equivalen a mil seiscientos años humanos, treinta de aquellos días hacen un mes y doce meses de aquellos hacen un año. La vida de los dioses que detentan poder

sobre las creaciones de otros dura mil seiscientos de aquellos años celestiales. Es posible, monjes, que, si un hombre o una mujer observa el día de luna llena perfecto en sus ocho factores, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, renazca en compañía de los dioses que detentan poder sobre las creaciones de otros. En referencia a esto dije que el reinado humano es una miseria en comparación con la felicidad de los dioses».

(AN 8:41-42; IV 248-254)

5. MEDITACIÓN

(1) El cultivo del amor-benevolente

«Monjes, cualesquiera que sean los fundamentos de la acción buena subyacentes al renacer, todos ellos no llegan al valor de una decimosexta parte de la liberación de la mente a través del amor-benevolente. La liberación de la mente a través del amor-benevolente los sobrepasa en luminosidad, resplandor y brillo.

»Monjes, así como la luz de todas las estrellas juntas no llega a una decimosexta parte de la luz de la luna, y la luz de la luna las sobrepasa en luminosidad, resplandor y brillo, del mismo modo, cualesquiera que sean los fundamentos de la acción buena subyacentes al renacer, todos ellos no llegan al valor de una decimosexta parte de la liberación de la mente a través del amor-benevolente. La liberación de la mente a través del amor-benevolente los sobrepasa en luminosidad, resplandor y brillo.

»Monjes, así como en el último mes de las lluvias, en el comienzo del otoño, cuando no hay nubes en el cielo, el sol se alza y disipa toda tiniebla del espacio, iluminando, resplandeciendo y brillando, del mismo modo, cualesquiera que sean los fundamentos de la acción buena subyacentes al renacer, todos ellos no llegan al valor de una decimosexta parte de la liberación de la mente a través del

amor-benevolente. La liberación de la mente a través del amor-benevolente los sobrepasa en luminosidad, resplandor y brillo.

»Monjes, así como al final de la noche, con la primera luz, el lucero del alba reluce, resplandece y brilla, del mismo modo, cualesquiera que sean los fundamentos de la acción buena subyacentes al renacer, todos ellos no llegan al valor de una decimosexta parte de la liberación de la mente a través del amor-benevolente. La liberación de la mente a través del amor-benevolente los sobrepasa en luminosidad, resplandor y brillo».

(It 27; 19-21)

(2) Las cuatro moradas divinas

22. El joven Subha, hijo de Todeyya, dijo al Bienaventurado: «He oído decir, venerable Gotama, que el asceta Gotama conoce el camino hacia la compañía de Brahmā».

«¿Qué crees, joven? ¿Está la aldea de Nalakara cerca de aquí? ¿No está la aldea de Nalakara lejos de aquí?».

«Sí, señor, la aldea de Nalakara está cerca, no lejos de aquí».

«¿Qué crees, joven? Si hubiera un hombre nacido y crecido en la aldea de Nalakara, y justo al salir de allí le preguntaran cómo llegar a la aldea, ¿crees que aquel hombre tendría que pensarlo y dudaría al responder?».

«De ningún modo, venerable Gotama. ¿Y por qué? Pues porque aquel hombre nació y creció en Nalakara y conoce bien todos sus caminos».

«Aun así, joven, es posible que al preguntársele por el camino a Nalakara, tuviera que pensarlo y dudara. Pero un *Tathāgata*, cuando se le pregunta por el mundo de Brahmā o el camino que lleva al mundo de Brahmā, nunca tiene que pensarlo ni duda al responder. Yo conozco, joven, el mundo de Brahmā y conozco el camino que lleva al mundo de Brahmā, y conozco cómo puede uno renacer en el

mundo de Brahmā».

23. «He oído decir, venerable Gotama, que el asceta Gotama enseña el camino a la compañía de Brahmā. Sería bueno que el venerable Gotama me enseñara el camino a la compañía de Brahmā».

«Siendo así, joven, escucha bien, presta atención, y hablaré».

«Sí, venerable», respondió el joven Subha, hijo de Todeyya. El Bienaventurado dijo así:

24. «Joven, ¿cuál es el camino que conduce a la compañía de Brahmā? He aquí que un monje vive con una mente embebida de amor-benevolente e irradia amor-benevolente hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal, arriba, abajo y a todo su alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con amor-benevolente, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia.

»Cuando, de este modo, se cultiva la liberación de la mente a través del amor-benevolente, no hay acción que la haga limitada, ni que la haga quedarse allí, ni que la haga permanecer allí [en un plano de existencia con deseo sensual]. Al igual que si un hombre fuerte soplara una caracola, aun con poco aire, se haría oír al proyectar el sonido a los cuatro vientos, del mismo modo, joven, una mente así, cultivada mediante la liberación de la mente a través del amor-benevolente, no hay acción que la haga limitada, ni que la detenga, ni que la obstruya.[21] Éste es, joven, el camino que conduce a la compañía de Brahmā.

25-27. »Supongamos, otra vez, que un monje vive con una mente embebida de compasión e irradia compasión hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal, arriba, abajo y a todo su alrededor, por todas partes

y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con compasión, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia… He aquí que un monje vive con una mente embebida de alegría por el bien ajeno e irradia alegría por el bien ajeno hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal, arriba, abajo y a todo su alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con alegría por el bien ajeno, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia… He aquí que un monje vive con una mente embebida de ecuanimidad e irradia ecuanimidad hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal, arriba, abajo y a todo su alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con ecuánimidad, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia.

»Cuando, de este modo, se cultiva la liberación de la mente a través de la compasión …la alegría por el bien ajeno …la ecuanimidad, no hay acción que la haga limitada, ni que la haga quedarse allí, ni que la haga permanecer allí [en un plano de existencia con deseo sensual]. Al igual que si un hombre fuerte soplara una caracola, aun con poco aire, se haría oír al proyectar el sonido a los cuatro vientos, del mismo modo, joven, una mente así cultivada mediante la liberación de la mente a través de la compasión …la alegría por el bien ajeno …la ecuanimidad, no hay acción que la haga limitada, ni que la detenga, ni que la obstruya. Éste es, joven, el camino que conduce a la compañía de Brahmā».

(de MN 99; *Subha Sutta*; II 206-208)

(3) La visión lo supera todo

[El Buddha dijo a Anāthapiṅḍika:] «En el pasado, cabeza de familia, hubo un brahmán llamado Velāma. Una vez hizo una gran ofrenda: ochenta y cuatro mil cuencos de oro llenos de plata, ochenta y cuatro mil cuencos de plata llenos de oro, ochenta y cuatro mil cuencos de bronce llenos de monedas; ochenta y cuatro mil elefantes, carruajes, vacas lecheras, sirvientas y divanes, muchos millones de delicadas prendas de ropa y una cantidad indescriptible de comida, bebida, aceites y acomodos.

»Grande como era la ofrenda hecha por el brahmán Velāma, sería aún más provechoso si alguien diera de comer a una sola persona que tuviera recta visión.[22] Y grande como era la ofrenda hecha por el brahmán Velāma, y aunque uno diera de comer a cien personas con recta visión, sería aún más provechoso si alguien diera de comer a una sola persona de las que regresa una vez. Y grande como era la ofrenda hecha por el brahmán Velāma, aunque uno diera de comer a cien de los que regresan una vez, sería aún más provechoso si alguien diera de comer a una sola persona de las que no regresan. Y grande como era la ofrenda hecha por el brahmán Velāma, aunque uno diera de comer a cien de los que no regresan, sería aún más provechoso si alguien diera de comer a un sólo *Arahant*. Y grande como era la ofrenda hecha por el brahmán Velāma, aunque uno diera de comer a cien *Arahants*, sería aún más provechoso si alguien diera de comer a un sólo *paccekabuddha*.[23] Y grande como era la ofrenda hecha por el brahmán Velāma, aunque uno diera de comer a cien *paccekabuddhas*, sería aún más provechoso si alguien diera de comer a un sólo *Tathāgata*, *Arahant* perfecta y completamente iluminado … sería aún más provechoso si alguien diera de comer al *Saṅgha* liderado por el Buddha y construyera una residencia a beneficio del *Saṅgha* de los cuatro puntos cardinales … sería aún más provechoso si, con una mente llena de devoción, fuera a por refugio al Buddha, al *Dhamma* y al *Saṅgha*, y con una mente llena de devoción, tomara los cinco

preceptos: abstenerse de matar seres vivos, abstenerse de tomar lo que no es dado, abstenerse de conducta sensual inapropiada, abstenerse de mentir, y abstenerse de alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia. Y grande como todo esto fuera, sería aún más provechoso si alguien cultivara una mente con amor-benevolente, aunque sólo fuera durante el tiempo que lleva estirar la ubre de una vaca. Y grande como todo esto fuera, sería aún más provechoso si alguien cultivara la percepción de la impermanencia, aunque sólo fuera durante el tiempo que lleva chasquear los dedos».

(AN 9:20, abreviado; IV 393-396)

VI. AMPLIAR LA PROPIA PERSPECTIVA DEL MUNDO

INTRODUCCIÓN

Al interpretar los *suttas*, debemos tener en cuenta las circunstancias en las que se hablaba y a las personas a las que iban dirigidos. En el curso de su largo ministerio, el Buddha tuvo que adaptar su enseñanza a personas con diferentes capacidades y necesidades. Enseñó a aquellos de comportamiento imprudente a abandonar sus maneras contraproducentes y a poner su empeño en acciones saludables que producen frutos agradables. Enseñó a los inclinados a resignarse ante el destino que el esfuerzo presente determina la calidad tanto de nuestra vida actual como de nuestro destino futuro. A los convencidos de que la existencia personal cesa con la muerte corporal, les enseñó que los seres vivos sobreviven a la desintegración del cuerpo y resurgen de acuerdo con su *kamma*. A los que todavía no estaban suficientemente maduros como para logros superiores, les enseñó a aspirar a renacer entre los dioses, los seres celestiales, y a disfrutar de la felicidad y la gloria de los cielos.

Un renacimiento celestial dichoso, sin embargo, no es el objetivo final por el que el Buddha enseñó el *Dhamma*. A lo sumo, es sólo una estación de paso temporal. El objetivo final es la cesación del sufrimiento, y la dicha de los cielos, no importa cuán dichosa sea, no es igual que la cesación del sufrimiento. De acuerdo con las

enseñanzas del Buddha, todos los estados de existencia dentro del ciclo de renacimientos, incluso los cielos, son transitorios, poco fiables, están ligados al dolor. Así, el objetivo último del *Dhamma* es nada menos que la liberación, lo que significa la liberación total de la rueda de nacimiento y muerte.

Lo que se encuentra más allá del ciclo de renacimientos es un estado incondicionado llamado *Nibbāna*. El *Nibbāna* trasciende el mundo condicionado, aunque puede alcanzarse dentro de la existencia condicionada, en esta misma vida, y experimentarse como la extinción del sufrimiento. El Buddha realizó el *Nibbāna* a través de su iluminación y, durante los siguientes cuarenta y cinco años de su vida, se esforzó en ayudar a los demás a realizarlo por sí mismos. La realización del *Nibbāna* viene con el florecimiento de la sabiduría y trae una paz perfecta, la felicidad sin mancha y el aquietamiento de los instintos compulsivos de la mente. El *Nibbāna* es la destrucción de la sed, la sed del deseo. Es también la isla de seguridad en medio de las corrientes embravecidas de la vejez, la enfermedad y la muerte.

Para guiar a sus discípulos espiritualmente maduros hacia el *Nibbāna*, el Buddha tuvo que dirigirlos más allá de las recompensas dichosas que podrían obtenerse en una vida futura por la realización de acciones virtuosas. Lo hizo a través de las facetas «supramundanas» de su enseñanza, aquellos aspectos diseñados para conducir a los discípulos más allá del «triple mundo» de la existencia en la esfera sensorial, la existencia en la esfera de la materia sutil y la existencia inmaterial. Una y otra vez, a través de los discursos, el Buddha ofreció una exposición nítida, sin concesiones, de los peligros inherentes a todos los estados condicionados del ser. Hizo sonar una clara señal de advertencia de que todos los estados de existencia son peligrosos y están llenos de dolor. Insistió, sin ambigüedades, en que la única esperanza de una seguridad duradera radica en la purificación completa y la

liberación de la mente. Presentó un camino que desbroza la ignorancia y el deseo en su totalidad y disipa el apego incluso a los estados más refinados de absorción meditativa.

En su «Discurso gradual sobre el *Dhamma*», dado para presentar su enseñanza a los recién llegados receptivos, el Buddha comenzaba habitualmente por hablar de prácticas tales como la entrega y la disciplina moral. Solía elogiar la belleza de virtudes como la generosidad, la inocuidad, la honestidad y la moderación, explicando cómo tales acciones buenas conducen a las dichas de un renacimiento celestial. En este punto, revelaba «el peligro, la degradación y la impureza de los placeres sensuales y las bendiciones de la renuncia». Habiendo así «madurado» poco a poco la mente de su público, a continuación, expondría la doctrina distintiva de su propia enseñanza, las Cuatro Nobles Verdades: el sufrimiento, su origen, su cesación y el sendero. Cuando el mismo Buddha enseñaba las Cuatro Nobles Verdades, su propósito no era dar a sus oyentes un curso introductorio de «Buddhismo básico», sino el de despertar en ellos la «visión del *Dhamma*», la primera realización directa de la verdad trascendente que sitúa al discípulo en el camino sin retorno hacia la liberación.

A pesar de que, a veces, leemos en los *suttas* que los discípulos alcanzaron su primera experiencia de despertar simplemente escuchando la prédica del Buddha, esto no quiere decir que el *Dhamma* sea fácil de entender. Tales discípulos pudieron acceder a la verdad con tan aparente facilidad debido a que sus facultades estaban maduras, quizás también porque habían acumulado suficientes condiciones favorables de vidas anteriores. Sin embargo, por su propia naturaleza, el *Dhamma* que trasciende el mundo va a contracorriente de la mente mundana. El Buddha describe el *Dhamma* como «sutil, profundo y difícil de ver», y una de las cosas que hace que sea tan difícil de ver es su tesis de que la felicidad más alta no puede obtenerse cediendo a los anhelos del corazón, sino

sólo sometiéndolos. Esta tesis se opone completamente al pensamiento, actitudes y acciones de las personas plenamente inmersas en el mundo. Mientras estemos encaprichados con los señuelos de seducción del placer sensual, mientras nos deleitemos en ser esto o convertirnos en aquello, vamos a considerar el *Dhamma* sublime como un misterio y un enigma. Por lo tanto, el Buddha se dio cuenta de que el primer gran reto al que se enfrentaría en el establecimiento de su *Dhamma* que trasciende el mundo iba a ser romper el control que el placer sensual y el apego al mundo tienen sobre la mente. Tenía que sacar la mente a empujones fuera de sus rutinas habituales y ponerla en movimiento en una dirección completamente diferente. Tuvo que dirigir a sus discípulos lejos de los reclamos de la sensualidad y el apego al mundo y guiarlos hacia el desencanto, el desapasionamiento completo y el despertar.

Esta tarea requirió de todas las habilidades del Buddha como maestro. Exigió que hiciera un amplio uso de su capacidad para adaptar con precisión su enseñanza a las inclinaciones mentales de las personas que acudían a él en busca de instrucción. Exigió que hablara franca y abiertamente, incluso cuando la sinceridad produjera resentimiento. Exigió que saliera a la palestra del debate, a pesar de que prefería la paz de la reclusión. Exigió que utilizara símiles, metáforas y parábolas cuando los ejemplos concretos podían hacer más atractivos sus argumentos. Exigió que defendiera firmemente sus principios cuando sus adversarios eran ascetas hostiles o monjes malhechores dentro de las filas de su propia orden (véanse las secciones iniciales de MN 22 y MN 38, no incluidas en esta antología). Que el Buddha tuviera tanto éxito en el cumplimiento de esta difícil tarea se cuenta entre sus logros verdaderamente maravillosos y admirables. Este es un punto al que el texto VI,1 proporciona un testimonio elocuente.

La tarea del Buddha en esta etapa del desarrollo de su doctrina es

impartirnos una cultura radicalmente nueva en el arte de ver. Para seguir al Buddha en la dirección que él quiere llevarnos, tenemos que aprender a ver más allá del brillo superficial del placer, la posición y el poder que, por lo general, nos cautivan, y, al mismo tiempo, aprender a ver a través de las distorsiones engañosas de la percepción, el pensamiento y los puntos de vista que encubren habitualmente nuestro entendimiento. Por lo general, nos representamos las cosas a través del prisma refractario de los sesgos subjetivos. Estos sesgos son moldeados por nuestros deseos y apegos que, a su vez, se refuerzan. Vemos las cosas que queremos ver; borramos las cosas que nos amenazan o nos perturban, que sacuden nuestra complacencia, que ponen en entredicho las reconfortantes presunciones que tenemos sobre nosotros mismos y nuestras vidas. Deshacer este proceso implica un compromiso con la verdad que, a menudo, es inquietante, pero, a la larga, resulta estimulante y liberador.

La enseñanza que nos imparte el Buddha conlleva una profundización de nuestra perspectiva sobre el mundo. Para ayudarnos a transformar nuestra comprensión y hacer más profunda nuestra visión del mundo, nos ofrece tres puntos de vista desde los que podemos apreciar los valores por los que ordenamos nuestras vidas. Estas tres perspectivas también representan tres «momentos» o pasos en un proceso de despliegue de visión cabal que parte de nuestras actitudes basadas en el sentido común y se mueve estratégicamente hacia el conocimiento superior, la iluminación y la liberación. Los tres momentos son: el disfrute (*assāda*), el peligro (*ādinava*) y la salida (*nissaraṇa*). En los textos VI,2(l)-(3), este esquema se aplica al mundo en su conjunto. En otras partes de los *Nikāyas*, el esquema se aplica más específicamente a los cuatro elementos materiales (SN 14:31-33), los cinco agregados (SN 22:26-28) y las seis bases sensoriales internas y externas (SN 35:13-18). El Buddha pone de relieve la importancia de este

esquema con el pronunciamiento audaz de que, hasta que no fue capaz de evaluar plenamente el mundo (o, según los textos referidos justo arriba, los elementos, los agregados y las bases de los sentidos) de esta manera, no declaró que había alcanzado la iluminación perfecta insuperable.

Al avanzar de manera sistemática a través de este esquema, uno comienza por reconocer el hecho indudable de que los fenómenos mundanos, tales como los objetos de los sentidos, las formas y los sentimientos, nos proporcionan un cierto grado de disfrute. Este disfrute consiste en el placer y la alegría (*sukha-somanassa*) que experimentamos cuando tenemos éxito en la satisfacción de nuestros deseos. Una vez que reconocemos este hecho, podemos profundizar más, preguntándonos si tales placer y alegría son del todo satisfactorios. Si nos hacemos esta pregunta con absoluta honestidad, con una disposición mental desapasionada, nos daremos cuenta de que el placer y la alegría están lejos de ser satisfactorios. Por el contrario, ahora están cargados con inconvenientes y defectos que van desde lo insignificante a lo catastrófico, defectos que escondemos permanentemente de nosotros mismos para poder continuar sin obstáculos en nuestra búsqueda del disfrute. Éste es su peligro, el segundo momento o etapa de la observación. El peligro más generalizado que acecha detrás de la fachada inocente de nuestros placeres mundanos es su naturaleza inherente de ser impermanentes (*anicca*), estar ligados al sufrimiento y el descontento (*dukkha*), y sujetos a cambios inevitables y a una naturaleza transitoria (*vipariṇāmadhamma*).

El tercer momento, el momento del escape, se desprende del segundo. «Escape» aquí no es escapismo, una palabra que implica un intento ansioso de evitar afrontar los problemas de uno pretendiendo que no existan y perdiéndose en distracciones. El verdadero escape es todo lo contrario: es la medida más sana, más racional, más juiciosa que podemos tomar cuando reconocemos con

precisión un verdadero peligro. Es nuestra búsqueda de una salida de un edificio en llamas, nuestra visita al médico cuando estamos acosados por una fiebre persistente, nuestra decisión de dejar de fumar cuando entendemos cómo se pone en peligro nuestra salud. Una vez que vemos que los objetos de nuestro apego son deficientes, que están plagados de peligros ocultos, a continuación, nos damos cuenta de que la vía de escape consiste en abandonar nuestro apego hacia ellos. Ésta es «la eliminación del deseo con apego, la renuncia al deseo con apego» (*chandarāga-vinaya*, *chandarāga-pahāna*) a la que se hace referencia en los textos.

Los comentaristas *theravāda*, como es lógico, conectan estos tres momentos con las Cuatro Nobles Verdades. El «disfrute» implica la segunda noble verdad, pues el placer y la alegría despiertan el deseo, el origen del sufrimiento. El «peligro» es la verdad del sufrimiento mismo. Y la «salida» es la verdad del final del sufrimiento, lo que también implica el Noble Óctuple Sendero, la cuarta verdad, el camino que conduce al final del sufrimiento.

En el texto VI,3, el Buddha utiliza este triple esquema para hacer una evaluación detallada de los tres principales objetos de apego: los placeres sensuales, la apariencia corporal y las sensaciones. La mayor parte del *sutta* está dedicado a un examen de los peligros de los placeres sensuales. Se inicia con un examen en primer plano de las tribulaciones que un «miembro masculino de buena familia» –un joven esposo que persigue lo que sería equivalente en la antigua India a una carrera profesional– podría sufrir en su búsqueda del disfrute sensual. A medida que se desarrolla el discurso, el alcance del examen se extiende desde lo personal a lo colectivo, abarcando las consecuencias sociales y políticas más amplias de esta búsqueda. Alcanza su clímax en las imágenes sorprendentes de guerra y devastación humana que se derivan del impulso enajenado colectivo por el disfrute sensual. La «forma material» es el cuerpo físico. El Buddha comienza su tratamiento de la forma pidiéndole a

los monjes que consideren una hermosa joven. A continuación, traza las etapas progresivas de su decadencia física, a través del envejecimiento, la enfermedad, la muerte y la desintegración final del cadáver hasta reducirse a polvo de hueso. Para mostrar el peligro en la «sensación», el Buddha selecciona las sensaciones de un monje meditando en los *jhānas*, las absorciones meditativas, las experiencias mundanas de placer y paz más refinadas. Señala que incluso estas sensaciones elevadas no son permanentes, son insatisfactorias y están sujetas a cambios.

Aunque los textos siguientes no se refieren explícitamente al triple esquema, su presencia subyacente es obvia. El énfasis se pone en el aspecto del peligro. Los dos textos presentados en la sección 4 ponen de nuevo el acento en las trampas que hay en los placeres sensuales, pero lo hacen de manera diferente a como se expone en el texto de la sección precedente. En el texto VI,4(1), el Buddha aparece en un diálogo con un pretencioso cabeza de familia que imagina que ha «cortado con todos los asuntos del mundo». Para disipar su complacencia, el Buddha utiliza una serie de símiles que exponen el carácter engañoso de los placeres sensuales para enseñarle lo que significa «cortar con los asuntos» en su propio sistema de entrenamiento. El uso de símiles prevalece también en el texto VI,4(2), en que el Buddha se enfrenta a un hedonista llamado Māgandiya. El Buddha sostiene aquí que los placeres sensuales parecen ser placenteros sólo a través de una distorsión de la percepción, pero cuando se ven correctamente, son como el carbón en llamas, «doloroso al tacto, caliente y abrasador». Este pasaje incluye algunos de los símiles más poderosos que hay en los *Nikāyas*, y no puede haber dudas de que el Buddha no los ha usado a la ligera.

El uso de imágenes también ocupa un lugar destacado en el texto VI,5, cuyo tema es la fugacidad de la vida humana. La literatura buddhista nos aconseja con frecuencia contemplar la certeza de la

muerte y la incertidumbre del momento de su llegada. Esta recomendación no está hecha para inducir una actitud de morbosidad crónica, sino para ayudarnos a romper nuestra obsesión por la vida y desarrollar desapego. Por esta razón, la rememoración de la muerte se ha convertido en uno de los temas más importantes de la meditación buddhista. El Buddha dice en otra parte que la rememoración de la muerte «cuando se desarrolla y se cultiva, supone un punto de apoyo en lo Inmortal y culmina en lo Inmortal» (AN 7:46; IV 47-48). Aquí, la brevedad de la vida es subrayada contando el número de días, de estaciones e incluso de comidas en una sola vida.

El texto VI,6 es un extracto del *Raṭṭhapāla Sutta* que relata la vida del discípulo del Buddha llamado «el más importante de los que han salido de la fe». Raṭṭhapāla era un joven de una familia acomodada que quedó tan profundamente conmovido al oír predicar al Buddha que decidió de inmediato abrazar la vida sin hogar de un monje. El Buddha le pidió que obtuviera el permiso de sus padres, pero sus padres, como estaban muy unidos a su único hijo, se negaron rotundamente a dar su consentimiento. Raṭṭhapāla, acto seguido, se tumbó en el suelo y se negó a comer o beber, decidido a morir allí mismo o recibir el permiso para irse. Sus padres finalmente cedieron y le permitieron convertirse en monje con la condición de que volviera a visitarlos en el futuro. Años después, cuando visitó a sus padres, trataron de atraerle de nuevo a la vida familiar, pero puesto que ya había alcanzado la condición de *Arahant*, ahora estaba más allá de cualquier posibilidad de dejar los hábitos. Tras dejar su casa, se dirigió al jardín de recreo real, donde le dio una charla al rey Koravya sobre las «cuatro explicaciones del *Dhamma*». Este discurso transmite sus profundos conocimientos sobre la profundidad y la universalidad del sufrimiento, explicando en palabras sencillas y lúcidas por qué él, como tantos otros hombres y mujeres capaces en la flor de la vida, optan por dejar las

comodidades del hogar en pos de las incertidumbres del estado sin hogar.

El deseo de placeres sensuales es una trampa que mantiene a los seres atados al ciclo de renacimientos. Otra trampa importante es el apego a las opiniones. Por lo tanto, para despejar el camino hacia el *Nibbāna*, el Buddha no sólo tuvo que disipar la obsesión por los placeres sensuales, sino también exponer el peligro que hay en las opiniones o puntos de vista.

Éste es el tema de la sección 7.

Los puntos de vista erróneos más peligrosos son los que niegan o socavan los fundamentos de la ética. El texto VI,7(1) reúne una serie de peligros generados por este tipo de entendimiento equivocado; de entre ellos, notorio es el renacer en los reinos inferiores. Los puntos de vista también conducen a interpretaciones unilaterales y sesgadas de la realidad a las que nos aferramos como exactas y completas. Las personas que se aferran tenazmente a sus propios puntos de vista, respecto de una situación particular, a menudo entran en conflicto con aquellos que ven la misma situación bajo una luz diferente. De este modo, las opiniones dan lugar a conflictos y disputas. Tal vez no haya texto en toda la literatura mundial que haya descrito este peligro existente en el aferramiento dogmático de una forma más sucinta que la famosa parábola de los ciegos y el elefante, incluida aquí como texto VI,7(2).

El texto VI,7(3) muestra un contraste entre el par de criterios distorsionados conocidos como eternalismo (*sassatavāda*) y aniquilacionismo (*ucchedavāda*), también llamados, respectivamente, el punto de vista de la existencia o devenir (*bhavadiṭṭhi*) y el punto de vista de la no-existencia o no-devenir (*vibhavadiṭṭhi*). El eternalismo afirma un componente eterno en el individuo, un yo indestructible y un fundamento eterno del mundo, tal como un Dios creador todopoderoso. El aniquilacionismo niega

que haya supervivencia alguna más allá de la muerte, sosteniendo que el individuo llega a un completo final con la desaparición del cuerpo físico. El eternalismo, de acuerdo con el Buddha, conduce al placer en la existencia y une a los seres al ciclo de la existencia. El aniquilacionismo suele ir acompañado de un disgusto por la existencia que, paradójicamente, une a sus seguidores a la misma existencia que detestan. Como veremos más adelante, la enseñanza de la originación en dependencia del Buddha evita estos dos extremos inútiles (ver **más adelante**).

El texto VI,8 destaca un problema particular planteado por las perspectivas eternalistas. Tales puntos de vista pueden inspirar a los meditadores para alcanzar estados de profunda dicha meditativa, que interpretan como la unión con una realidad divina o la realización de un yo eterno. Desde la perspectiva de la enseñanza del Buddha, sin embargo, tales logros simplemente crean el potencial kámmico para renacer en un reino en el que esa experiencia meditativa se convierte en la condición fundamental de la consciencia. En otras palabras, el logro de estos estados en el reino humano genera renacimiento en los planos correspondientes en el reino de la materia sutil o el reino inmaterial. Mientras que muchas religiones apuntan a un reino divino como la respuesta final a la condición humana, la enseñanza del Buddha sostiene que estos mundos no ofrecen ninguna salida definitiva a la transitoriedad y miseria del *saṃsāra*.

El texto citado aquí muestra que ciertos meditadores alcanzan las cuatro «moradas divinas» y causan renacimiento en los correspondientes planos del mundo de Brahmā, donde podrían permanecer incluso durante tanto tiempo como quinientos grandes eones. Sin embargo, final e inevitablemente, deben morir y, entonces, pueden caer en los reinos desafortunados de renacimiento. Textos similares no incluidos aquí (AN 3: 114, 4:124) dicen lo mismo, respectivamente, sobre los reinos de renacimiento

correspondientes a los *jhānas* y los logros inmateriales.

Los dos *suttas* que constituyen la sección final de este capítulo retoman el tema de la insatisfactoriedad y la inseguridad de la existencia condicionada, reforzando su mensaje con imágenes dramáticas. En el texto VI,9(1), el Buddha declara que la cantidad de lágrimas que hemos derramado en nuestro vagar por el ciclo de renacimientos es mayor que el agua de los cuatro grandes océanos. En el texto VI,9(2), le dice a un grupo de treinta monjes que la cantidad de sangre que derramaron cuando fueron sacrificados y ejecutados en el ciclo de renacimientos es mayor que el agua de los cuatro grandes océanos. De acuerdo con los compiladores del *sutta*, el impacto de este discurso sobre los treinta monjes fue tan poderoso que todos alcanzaron la liberación completa en el acto.

VI. AMPLIAR LA PROPIA PERSPECTIVA DEL MUNDO

1. CUATRO COSAS MARAVILLOSAS

«Monjes, cuando aparece un *Tathāgata*, un *Arahant* perfecta y completamente despierto, suceden cuatro cosas maravillosas y admirables. ¿Qué cuatro?

»Monjes, la gente por lo general se regocija con aquello a lo que está apegada, se deleita con aquello a lo que está apegada, se alegra con aquello a lo que está apegada. Sin embargo, cuando el *Tathāgata* enseña el *Dhamma* del desapego, la gente tiene ganas de escuchar, presta atención y abre su mente a la comprensión. Ésta es, monjes, la primera cosa maravillosa y admirable que sucede cuando aparece un *Tathāgata*, un *Arahant* perfecta y completamente despierto.

»La gente por lo general se regocija con aquello de lo que se siente orgullosa, se deleita con aquello de lo que se siente orgullosa, se alegra con aquello de lo que se siente orgullosa. Sin embargo, cuando el *Tathāgata* enseña el *Dhamma* para la supresión del orgullo, la gente tiene ganas de escuchar, presta atención y abre su mente a la comprensión. Ésta es, monjes, la segunda cosa

maravillosa y admirable que sucede cuando aparece un *Tathāgata*, un *Arahant* perfecta y completamente despierto.

»La gente por lo general se regocija con aquello que produce excitación, se deleita con aquello que produce intranquilidad, se alegra con aquello que produce intranquilidad. Sin embargo, cuando el *Tathāgata* enseña el *Dhamma* conducente a la tranquilidad, la gente tiene ganas de escuchar, presta atención y abre su mente a la comprensión. Ésta es, monjes, la tercera cosa maravillosa y admirable que sucede cuando aparece un *Tathāgata*, un *Arahant* perfecta y completamente despierto.

»La gente por lo general tiende a la ignorancia, se ciega, se obceca. Sin embargo, cuando el *Tathāgata* enseña el *Dhamma* para la supresión de la ignorancia, la gente tiene ganas de escuchar, presta atención y abre su mente a la comprensión. Ésta es, monjes, la cuarta cosa maravillosa y admirable que sucede cuando aparece un *Tathāgata*, un *Arahant* perfecta y completamente despierto.

»Éstas son, monjes, las cuatro cosas maravillosas y admirables que suceden cuando aparece un *Tathāgata*, un *Arahant* perfecta y completamente despierto».

(AN 4:128; II 131-132)

2. DISFRUTE, PELIGRO Y SALIDA

(1) Antes de mi iluminación

«Antes de mi perfecta iluminación, monjes, cuando era un Bodhisatta todavía sin despertar perfectamente, me planteé la siguiente pregunta: "¿Cuál es el disfrute en este mundo?, ¿cuál es el peligro y cuál es la salida?". A esta pregunta, monjes, respondí: "Aquello en virtud de lo cual se origina el placer y el bienestar en este mundo, esto es el disfrute en el mundo; lo que en el mundo es impermanente, sufrimiento y transitorio, esto es el peligro en el

mundo; lo que en el mundo suprime el deseo con apego, el renunciar al deseo con apego, esto es la salida en este mundo".

»Hasta que yo, monjes, no conocí por experiencia tal y como son en realidad en este mundo, el disfrute como disfrute, el peligro como peligro y la salida como salida, hasta entonces, monjes, no comprendí que había llegado al despertar pleno, a la insuperable, perfecta y completa iluminación en este mundo, con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos.

»Pero después de conocer por experiencia tal y como son en realidad en este mundo, el disfrute como disfrute, el peligro como peligro y la salida como salida, entonces, monjes, comprendí que había llegado al despertar pleno, a la insuperable, perfecta y completa iluminación en este mundo, con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos. Y el conocimiento y la visión surgieron en mí: "La liberación de mi mente es inconmovible, éste es mi último nacimiento, ya no hay más devenir"».

(AN 3:101 §§1-2: I 258-259)

(2) Me puse a buscar

«Monjes, me puse a buscar el disfrute del mundo, llegué a conocer toda clase de disfrute que existe en el mundo, he visto bien con mi sabiduría hasta dónde llega el disfrute en este mundo.

»Monjes, me puse a buscar el peligro del mundo, llegué a conocer cualquier clase de peligro que existe en el mundo, he visto bien con mi sabiduría hasta dónde llega el peligro en este mundo.

»Monjes, me puse a buscar la salida del mundo, llegué a conocer cualquier clase de salida que existe en el mundo, he visto bien con mi sabiduría hasta dónde llega la salida en este mundo».

(AN 3:101; §3; I 259)

(3) Si no hubiera disfrute

«Monjes, si no hubiera disfrute, los seres no se apegarían al mundo. Pero puesto que existe disfrute en el mundo, monjes, los seres se apegan al mundo.

»Monjes, si no hubiera peligro en el mundo, los seres no se desencantarían con el mundo. Pero puesto que existe en el mundo peligro, monjes, los seres se desencantan con el mundo.

»Monjes, si no hubiera salida del mundo, los seres no saldrían del mundo. Pero puesto que existe una salida del mundo, monjes, los seres salen del mundo».

(AN 3:102; I 260)

3. EVALUAR DEBIDAMENTE LOS OBJETOS DEL APEGO

1. Así lo he oído: En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika.

2. En aquel entonces, una gran multitud de monjes se levantaron al amanecer, se vistieron, tomaron el cuenco y el manto y fueron a Sāvatthi a por donaciones de comida. Entonces, aquellos monjes pensaron: «Ciertamente, es demasiado temprano para ir a Sāvatthi a por donaciones de comida, ¿por qué no vamos al bosque de los renunciantes de otras sectas?». Entonces, aquellos monjes fueron al bosque donde estaban los renunciantes de otras sectas, intercambiaron saludos y, después de una charla amigable y cortés, se sentaron a un lado. Una vez sentados a un lado, los renunciantes de otras sectas les dijeron a los monjes:

3. «El asceta Gotama, amigos, enseña a comprender los placeres sensuales, nosotros también enseñamos a comprender los placeres sensuales; el asceta Gotama, amigos, enseña a comprender las

formas, nosotros también enseñamos a comprender las formas; el asceta Gotama, amigos, enseña a comprender las sensaciones, nosotros también enseñamos a comprender las sensaciones. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre el asceta Gotama y nosotros? ¿Qué nos distingue? Es decir, ¿cómo difieren nuestra exposición y enseñanza del *Dhamma* y las del asceta Gotama?».[1]

4. Entonces, los monjes ni aceptaron ni rechazaron las palabras de los renunciantes de otras sectas. Sin aceptar ni rechazar, se levantaron de su asiento y se marcharon [pensando]: «Entenderemos el significado de sus palabras en presencia del Bienaventurado».

5. Luego, aquellos monjes fueron a Sāvatthi a por donaciones de comida y, habiendo terminado la recolección de donaciones, después de comer, se acercaron a donde estaba el Bienaventurado, lo saludaron respetuosamente y se sentaron a un lado. Una vez sentados a un lado, los monjes le contaron lo que había ocurrido al Bienaventurado.

6. «A los renunciantes de otras sectas que hablen así, monjes, hay que preguntarles así: "¿Cuál es, amigo, el disfrute de los placeres sensuales?, ¿cuál es el peligro de los placeres sensuales?, ¿cuál es la salida de los placeres sensuales?, ¿cuál es el disfrute de las formas?, ¿cuál es su peligro?, ¿cuál es su salida?, ¿cuál es el disfrute de las sensaciones?, ¿cuál es su peligro?, ¿cuál es su salida?". Los renunciantes de otras sectas no lograrán responder y quedarán en evidencia. ¿Y por qué razón? Porque estas cuestiones están más allá de su alcance. Monjes, no veo a nadie en este mundo, con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos, que pueda satisfacer la mente [de alguien] con una respuesta a esas preguntas, excepto un *Tathāgata* o un Noble discípulo que lo haya oído de él.

[Placeres sensuales]

7. (i) »¿Y cuál es, monjes, el disfrute de los placeres sensuales? Pues las cinco sogas de los placeres sensuales. ¿Qué cinco? Las formas materiales conocibles por la vista que son deseables, apetecibles, encantadoras, seductoras, acompañadas de deseo y conducentes a la pasión, los sonidos conocibles por el oído… los olores conocibles por el olfato… los sabores conocibles por el gusto… los objetos tangibles conocibles por el tacto que son deseables, apetecibles, encantadores, seductores, acompañados de deseo y conducentes a la pasión. Éstas son, monjes, las cinco sogas de los placeres sensuales. El placer y el bienestar mental que se originan a partir de estas cinco sogas de los placeres sensuales, se llaman disfrute de los placeres sensuales.

8. (ii) »¿Y cuál es, monjes, el peligro de los placeres sensuales? He aquí, monjes, que un hijo de familia se gana el sustento con su trabajo, ya sea comprobando, contando o calculando, siendo agricultor, mercader, ganadero, arquero, servidor del rey o cualquier otro oficio, tiene que soportar el frío, el calor, el contacto con moscas, mosquitos, viento, sol y reptiles, pudiendo morir de hambre o de sed. Éste es el peligro de los placeres sensuales, un montón de sufrimientos en esta misma vida que tienen como causa, origen y fuente los placeres de los sentidos, que son su verdadera causa.

9. »Si ese hijo de familia no consigue ganancias con su trabajo, esfuerzo y tesón, se duele, se aflige, se lamenta, se golpea el pecho sollozando y se abruma pensando: “En verdad que mi trabajo es en vano, en verdad que mi esfuerzo es inútil”. Éste es otro peligro de los placeres sensuales… [como antes].

10. »Si ese hijo de familia consigue ganancias con su trabajo, esfuerzo y tesón, entonces experimenta sufrimiento y frustración por conservarlas: “¿Cómo evitar que ni los reyes ni los ladrones se lleven mis ganancias, o que no se quemen en un incendio, o que no se las lleve una inundación, o que herederos indeseables se

apoderen de ellas?". Y aunque protege y cuida de sus ganancias, reyes o ladrones se las llevan, incendios las queman, inundaciones se las llevan o herederos indeseables se apoderan de ellas. Y así se duele, se aflige, se lamenta, se golpea el pecho sollozando y se desespera: "¡Eso era mío y ahora no lo es!". Éste es otro peligro de los placeres sensuales… [como antes].

11. »De igual modo, teniendo como causa, origen y fuente los placeres sensuales, que son la verdadera causa, los reyes pelean con los reyes, los guerreros con los guerreros, los brahmanes con los brahmanes, los hombres de familia con los hombres de familia, las madres con los hijos, los hijos con las madres, los padres con los hijos, los hijos con los padres, hermanos con hermanos, hermanos con hermanas, hermanas con hermanos, amigos con amigos. Ellos, en sus riñas, disputas y discusiones, se agreden con manos, piedras, palos y espadas hasta caer muertos o gravemente heridos. Éste es otro peligro de los placeres sensuales… [como antes].

12. »De igual modo, teniendo como causa, origen y fuente los placeres sensuales, que son la verdadera causa, los hombres, empuñando espadas y escudos, y armados con arcos y flechas, preparados y prestos para la batalla, entran en combate en formación compacta y se disparan las flechas, se arrojan las lanzas y blanden las espadas centelleantes. Allí, se hieren con flechas y lanzas, se cortan cabezas con espadas y allí caen muertos o gravemente heridos. Éste es otro peligro de los placeres de los sentidos… [como antes].

13. »De igual modo, teniendo como causa, origen y fuente los placeres sensuales, que son la verdadera causa, los hombres, empuñando espadas y escudos, y armados con arcos y flechas, se lanzan al asalto de empinadas fortificaciones, disparando flechas, arrojando lanzas y blandiendo espadas centelleantes. Allí, se hieren con flechas y lanzas, se escaldan con hirvientes líquidos y se aplastan con pesados proyectiles, se cortan cabezas con espadas y,

allí, caen muertos o gravemente heridos. Éste es otro peligro de los placeres de los sentidos… [como antes].

14. »De igual modo, teniendo como causa, origen y fuente los placeres sensuales, que son la verdadera causa, los hombres destrozan y fuerzan, saquean y desvalijan una casa, acechan y asaltan en los caminos, se van con las mujeres de otros, pero al ser capturados, los reyes les hacen pagar por sus acciones de muchas maneras: son azotados con un látigo, una soga, un palo; se les corta una mano, un pie, una mano y un pie, una oreja, la nariz, una oreja y la nariz; se les somete a diferentes clases de tortura; se les echan líquidos hirviendo; son arrojados a los perros para que los devoren; se les empala vivos; se les decapita con espada, y allí caen muertos o gravemente heridos. Éste es otro peligro de los placeres sensuales… [como antes].

15. »De igual modo, teniendo como causa, origen y fuente los placeres sensuales, que son la verdadera causa, los hombres tienen mal comportamiento de obra, de palabra y de pensamiento. Por ello, tras la muerte y descomposición del cuerpo, reaparecen en la perdición, en un mal destino, en un lugar de purgación, en los infiernos. Éste es, monjes, otro peligro de los placeres sensuales, un montón de sufrimientos para la vida futura,[2] que tienen como causa, origen y fuente los placeres de los sentidos, que son la verdadera causa.

16. (iii) »¿Y cuál es, monjes, la salida de los placeres sensuales? La eliminación del deseo con apego por los placeres sensuales, el renunciar al deseo con apego por los placeres sensuales, ésta es la salida de los placeres sensuales.

17. »Aquellos ascetas o brahmanes, monjes, que no conocen tal como son el disfrute de los placeres sensuales como disfrute, el peligro como peligro y la salida como salida, ¿cómo les va a ser posible comprender los placeres sensuales y enseñarlos tal y como son a los demás, de modo que ellos también puedan

comprenderlos? No es posible. Pero aquellos ascetas o brahmanes, monjes, que conocen tal como son el disfrute de los placeres sensuales como disfrute, el peligro como peligro y la salida como salida, es posible que comprendan los placeres sensuales y los enseñen tal y como son a los demás, de modo que ellos también puedan comprenderlos.

[Formas]

18. (i) »¿Y cuál es, monjes, el disfrute de las formas? Imaginad, monjes, una chica joven, hija de nobles, o hija de brahmanes, o hija de cabezas de familia, de quince años o de dieciséis años, ni muy alta ni muy baja, ni muy delgada ni muy gorda, ni muy oscura ni demasiado pálida. ¿No alcanzaría, en aquel momento, su máxima belleza y atractivo?». «Así es, venerable señor», respondieron los monjes. «Pues el placer y el bienestar que se originan en dependencia de lo bello y atractivo es el disfrute de las formas.

19. (ii) »¿Y cuál es, monjes, el peligro de las formas? Suponed, monjes, que alguien viera a aquella misma mujer en otra ocasión, cuando ella tuviera ochenta, noventa o cien años, decrépita, caminando encorvada como una bóveda, jorobada, valiéndose de un bastón, temblorosa, achacosa, su juventud esfumada, sus dientes rotos, su cabello canoso, corto, quedándose calva, su piel con estrías y arrugas, llena de manchas. ¿Qué pensáis, monjes? ¿No ha desaparecido su máxima belleza y atractivo y se ha manifestado el peligro?». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes». «Éste es, monjes, el peligro de las formas.

20. »Pero supongamos, además, que alguien viera a aquella mujer presa de una enfermedad, con una grave dolencia, yaciendo, bañada en su propia orina y heces, habiéndola de levantar los demás, habiéndola de poner en la cama los demás. ¿Qué pensáis, monjes? ¿No ha desaparecido su máxima belleza y atractivo y se ha manifestado el peligro?». «Sí, venerable señor», respondieron los

monjes. «Éste también es, monjes, el peligro de las formas.

21. »Pero supongamos, además, que alguien viera a aquella mujer arrojada en una fosa común, un día o dos o tres después de morir, hinchada, con el cuerpo completamente amoratado, pudriéndose por todo. ¿Qué pensáis, pues, monjes? ¿No ha desaparecido su máxima belleza y atractivo y se ha manifestado el peligro?». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes. «Éste también es, monjes, el peligro de las formas.

22-29. »Pero supongamos, además, que alguien viera a aquella mujer arrojada en una fosa común, siendo devorada por cuervos o aguiluchos o buitres o perros o chacales o varias clases de gusanos. ¿Qué pensáis, monjes? ¿No ha desaparecido su máxima belleza y atractivo y se ha manifestado el peligro?». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes. «Éste también es, monjes, el peligro de las formas.

»Pero supongamos, además, que alguien viera a aquella mujer arrojada en una fosa común ya siendo un esqueleto, con algunos huesos con restos de carne y sangre ligados por tendones; o sin restos de carne, sólo sangre, ligados por tendones; o sin carne ni sangre, ligados por tendones; o simplemente huesos esparcidos, sin estar ligados por tendones, dispersos por todas partes: aquí un hueso de la mano, aquí un hueso del pie, aquí un hueso de las piernas, allá otro hueso de los muslos, allá un hueso del abdomen, allá un hueso de la espalda, allá un hueso de la cabeza. O viera a aquella mujer arrojada en una fosa común con los huesos ya blancos, blancos como la cal, amontonados, con ya más de un año, huesos pestilentes que se van transformando en polvo. ¿Qué pensáis, monjes? ¿No ha desaparecido su máxima belleza y atractivo y se ha manifestado el peligro?». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes. «Éste también es, monjes, el peligro de las formas.

30. »¿Y cuál es, monjes, la salida de las formas? La eliminación

del deseo con apego por las formas, el renunciar al deseo con apego por las formas, esto es la salida de las formas.

31. »Aquellos ascetas o brahmanes, monjes, que no conocen tal como son el disfrute de las formas como disfrute, el peligro como peligro y la salida como salida, ¿cómo les va a ser posible comprender las formas y enseñarlas tal y como son a los demás, de modo que ellos también puedan comprenderlas? No es posible. Pero aquellos ascetas o brahmanes, monjes, que conocen tal como son el disfrute de las formas como disfrute, el peligro como peligro y la salida como salida, es posible que comprendan las formas y las enseñen tal y como son a los demás, de modo que ellos también puedan comprenderlas.

[Sensaciones]

32. »¿Y cuál es, monjes, el disfrute de las sensaciones? He aquí, monjes, que un monje, retirado del deseo sensual, retirado de los estados mentales perjudiciales, alcanza el primer *jhāna*, en el que hay gozo y placer nacidos del retiro, con ideación y reflexión, y mora en él. En ese momento, monjes, el monje no tiene pensamientos dañinos hacia sí mismo, ni hacia los demás ni hacia sí mismo y los demás; en ese momento, experimenta sensaciones amorosas.[*] La perfección de las sensaciones amorosas, monjes, es lo que yo llamo el disfrute de las sensaciones.

33-35. »Asimismo, monjes, al calmarse la ideación y la reflexión, el monje alcanza el segundo *jhāna*, en el que hay gozo y placer nacidos de la concentración, sin ideación, sin reflexión, con unificación de la mente y serenidad interior, mora en él … alcanza el tercer *jhāna* … alcanza el cuarto *jhāna*. En aquel momento, monjes, habiendo renunciado al placer y al dolor, tras haber desaparecido la alegría y la frustración previas, alcanza el cuarto *jhāna*, sin placer, sin dolor, totalmente purificado por la ecuanimidad y la atención, y mora en él. En ese momento, monjes,

no tiene pensamientos dañinos hacia sí mismo, ni hacia los demás, ni hacia sí mismo y los demás; en ese momento experimenta sensaciones amorosas. La perfección de las sensaciones amorosas, monjes, es lo que yo llamo el disfrute de las sensaciones.

36. (ii) »¿Y cuál es, monjes, el peligro de las sensaciones? Pues, monjes, la impermanencia, el sufrimiento, el carácter transitorio de las sensaciones. Éste es el peligro de las sensaciones.

37. (iii) »¿Y cuál es, monjes, la salida de las sensaciones? Pues monjes, la eliminación del deseo con apego por las sensaciones, el renunciar al deseo con apego por las sensaciones, ésta es la salida de las sensaciones.

38. »Aquellos ascetas o brahmanes, monjes, que no conocen tal como son el disfrute de las sensaciones como disfrute, el peligro como peligro y la salida como salida, ¿cómo les va a ser posible comprender las sensaciones y enseñarlas tal y como son a los demás, de modo que ellos también puedan comprenderlas? No es posible. Pero aquellos ascetas o brahmanes, monjes, que conocen tal como son el disfrute de las sensaciones como disfrute, el peligro como peligro y la salida como salida, es posible que comprendan las sensaciones y las enseñen tal y como son a los demás, de modo que ellos también puedan comprenderlas».

Esto dijo el Bienaventurado. Satisfechos, los monjes se regocijaron con sus palabras.

(MN 13: *Mahādukkhakkhandha Sutta*; I 84-90)

4. LOS PELIGROS DE LOS PLACERES SENSUALES

(1) Romper con todos los asuntos

[El cabeza de familia Potaliya preguntó al Bienaventurado:] «Venerable señor, ¿cómo se corta total y definitivamente con los asuntos[3] en la disciplina del noble? Sería bueno, venerable señor,

que el Bienaventurado me enseñara el *Dhamma* para cortar total y definitivamente con los asuntos según la disciplina del noble».

«Entonces, cabeza de familia, escucha bien, presta atención, y hablaré».

«Sí, venerable señor», respondió el cabeza de familia Potaliya. El Bienaventurado dijo esto:

15. «Cabeza de familia, imagina que un perro que se cae de hambre se pone a la puerta de un matadero; y que un diestro carnicero o su aprendiz arroja al perro unos huesos ensangrentados, pero sin nada de carne. ¿Qué te parece, laico, podrá el perro satisfacer el hambre que le extenúa royendo esos huesos ensangrentados sin nada de carne?».

«No, venerable señor».

«¿Por qué?».

«Pues, venerable señor, porque no son más que huesos ensangrentados sin nada de carne. Ese perro no conseguiría más que cansancio y frustración».

«Del mismo modo, cabeza de familia, el Noble discípulo piensa: "El Bienaventurado ha dicho que los placeres de los sentidos son como un montón de huesos, producen mucho sufrimiento, muchas tribulaciones y entrañan un gran peligro". Así pues, habiendo visto esto con recta sabiduría tal y como es, evita la ecuanimidad con diversificación [mental], basada en la diversificación, y cultiva la ecuanimidad con unificación [mental], basada en la unificación,[4] en la que todo asimiento mundano cesa completamente.

16. »Imagínate ahora, cabeza de familia, un buitre, un cuervo u otra ave carroñera que, agarrando un trozo de carne, emprendiera el vuelo, y que otros buitres, cuervos o aves carroñeras, lo persiguieran, lo picotearan y lo desgarraran para quitárselo. ¿Qué te parece, cabeza de familia? Si ese buitre, cuervo u otra ave carroñera no soltara inmediatamente ese trozo de carne, ¿no llegaría a morir o a sufrir gravemente como consecuencia de ello?».

«Sí, venerable señor».

«Del mismo modo, cabeza de familia, el Noble discípulo piensa: "El Bienaventurado ha dicho que los placeres de los sentidos son como un trozo de carne… [como antes] … cultiva la ecuanimidad con unificación, basada en la unificación, en la que todo asimiento mundano cesa completamente".

17. »Imagínate ahora, cabeza de familia, un hombre que lleva una antorcha llameante contra el viento. ¿Qué te parece, cabeza de familia? Si ese hombre no soltase inmediatamente esa antorcha, ¿no se quemaría la mano, el brazo u otra parte del cuerpo, llegando a morir o a sufrir gravemente como consecuencia de ello?».

«Sí, venerable señor».

«Del mismo modo, cabeza de familia, el Noble discípulo piensa: "El Bienaventurado ha dicho que los placeres de los sentidos son como una antorcha llameante… [como antes] … cultiva la ecuanimidad con unificación, basada en la unificación, en la que todo asimiento mundano cesa completamente".

18. »Imagínate ahora, cabeza de familia, un pozo de carbones al rojo vivo más hondo que la altura de una persona, sin llamas ni humo. Y que entonces llegara un hombre que quiere vivir y no morir, que quiere placer y no dolor, y dos hombres fuertes lo agarraran por ambos brazos y lo arrastraran hacia el pozo de carbones al rojo vivo ¿Qué te parece, cabeza de familia, no se resistiría ese hombre retorciendo el cuerpo de lado a lado?».

«Sí, venerable señor».

«¿Por qué?».

«Pues, venerable señor, porque sabe que, si cae dentro de ese pozo de carbones al rojo vivo, llegará a morir o a sufrir gravemente como consecuencia de ello».

«Del mismo modo, cabeza de familia, el Noble discípulo piensa: "El Bienaventurado ha dicho que los placeres de los sentidos son como un pozo de carbones al rojo vivo… [como antes] … cultiva la

ecuanimidad con unificación, basada en la unificación, en la que todo asimiento mundano cesa completamente".

19. »Imagínate ahora, cabeza de familia, a un hombre que soñando viera arboledas maravillosas, bosques maravillosos, praderas maravillosas, lagos maravillosos, pero que al despertarse ya no viera nada de todo eso. Del mismo modo, cabeza de familia, el Noble discípulo piensa: "El Bienaventurado ha dicho que los placeres de los sentidos son como un sueño… [como antes] … cultiva la ecuanimidad con unificación, basada en la unificación, en la que todo asimiento mundano cesa completamente".

20. »Imagínate ahora, cabeza de familia, un hombre que pide bienes prestados y, habiendo pedido prestado un lujoso carruaje y pendientes con piedras preciosas, pasea por el mercado haciendo ostentación y alarde de los bienes prestados. Entonces la gente, al verlo, exclamaría: "¡Señores, ese sí que es un hombre rico, y así disfruta el rico de las riquezas!". Pero apenas le ven los dueños legítimos, le quitan de inmediato lo prestado. ¿Qué te parece, cabeza de familia, no quedaría decepcionado ese hombre?».

«Sí, venerable señor».

«¿Por qué?».

«Pues, venerable señor, porque los dueños le quitan lo prestado».

«Del mismo modo, cabeza de familia, el Noble discípulo piensa: "El Bienaventurado ha dicho que los placeres de los sentidos son como los bienes prestados… [como antes] … cultiva la ecuanimidad con unificación, basada en la unificación, en la que todo asimiento mundano cesa completamente".

21. »Imagínate ahora, cabeza de familia, un bosque frondoso cercano a un pueblo o ciudad, y en él, un árbol cargado de fruta que aún no ha caído al suelo. Entonces llega a ese frondoso bosque un hombre vagando en busca de fruta, anhelando fruta, queriendo fruta, que al ver el árbol cargado de fruta que aún no ha caído al suelo piensa: "Este árbol está cargado de fruta, pero todavía no ha

caído ninguna al suelo, y yo sé subir al árbol. ¿Y si subiera al árbol, comiera y recogiera lo que quisiera?". Y habiendo subido al árbol, come y recoge lo que quiere. Llega entonces a ese frondoso bosque otro hombre con un hacha afilada, vagando también en busca de fruta, anhelando fruta, queriendo fruta. Al ver el árbol cargado de fruta que aún no ha caído al suelo piensa: "Este árbol está cargado de fruta, pero todavía no ha caído ninguna al suelo, sin embargo, yo no sé subir a los árboles. ¿Y si cortara el árbol, comiera y recogiera lo que quisiera?". Y habiendo cortado el árbol, come y recoge lo que quiere. ¿Qué te parece, cabeza de familia?, si el hombre que ha subido al árbol no baja inmediatamente, cuando caiga el árbol, ¿no se romperá un brazo, una pierna u otra parte del cuerpo, llegando a morir o a sufrir gravemente a consecuencia de ello?».

«Sí, venerable señor».

«Del mismo modo, cabeza de familia, el Noble discípulo piensa: "El Bienaventurado ha dicho que los placeres de los sentidos son como frutas en un árbol, producen mucho sufrimiento, muchas tribulaciones y entrañan un gran peligro". Así pues, habiendo visto esto con recta sabiduría tal y como es, evita la ecuanimidad con diversificación [mental], basada en la diversificación, y cultiva la ecuanimidad con unificación [mental], basada en la unificación, en la que todo asimiento mundano cesa completamente».

(De MN 54: *Potaliya Sutta*; I 364-366)

(2) El ardor de los placeres sensuales

10. «En el pasado, Māgandiya, yo también llevé la vida del hogar, poseyendo las cinco sogas de los placeres sensuales y disfrutando de ellos, a saber: formas materiales conocibles por la vista que son deseables, apetecibles, encantadoras, seductoras, acompañadas de deseo sensual y conducentes a apego, sonidos conocibles por el oído… olores conocibles por el olfato… sabores conocibles por el

gusto… objetos tangibles conocibles por el tacto que son deseables, apetecibles, encantadores, seductores, acompañados de deseo sensual y conducentes a apego.[5] Tenía yo entonces a mi disposición tres palacios, Māgandiya: uno para la época de las lluvias, otro para el invierno, y otro para el verano. Durante los cuatro meses de lluvias, residía en el palacio de las lluvias, acompañado de músicos, todos ellos mujeres, y nunca descendía a la planta baja.[6]

»Con el tiempo, comprendí tal como son el origen de los placeres sensuales, la desaparición de los placeres sensuales, el disfrute, el peligro y la salida de los placeres sensuales. Renuncié a desear placeres sensuales y, habiendo eliminado el ardor por los placeres sensuales, libre de sed, vivo con la mente calmada en mi interior. Ahora veo que los otros seres que no están libres de apego son devorados por el deseo de placeres sensuales, consumidos por el ardor por los placeres sensuales, y que aun así cultivan los placeres sensuales. No tengo nada que envidiarles, pues allí no encuentro ninguna satisfacción. ¿Y por qué razón? Pues Māgandiya, porque existe un deleite diferente al de los placeres sensuales y los estados mentales perjudiciales, que supera incluso el placer divino.[7] Al haberme establecido en dicho deleite, no envidio un deleite inferior ni encuentro satisfacción allí.

11. »Imagínate ahora, Māgandiya, un cabeza de familia o un hijo de familia, rico, con muchas riquezas y muchos lujos, que viviera poseyendo y disfrutando de las cinco sogas de los placeres sensuales, a saber: formas materiales conocibles por la vista que son deseables, apetecibles, encantadoras, seductoras, acompañadas de deseo sensual y conducentes a apego, sonidos conocibles por el oído… olores conocibles por el olfato… sabores conocibles por el gusto… objetos tangibles conocibles por el tacto que son deseables, apetecibles, encantadores, seductores, acompañados de deseo sensual y conducentes a apego. Este hombre, habiendo hecho buenas acciones con el cuerpo, la palabra y la mente, después de la

descomposición del cuerpo, tras la muerte, renace en un buen destino, un mundo celestial, en compañía de los dioses del Tāvatiṃsa. Allí en el Bosque de Nandana,[8] rodeado de una comunidad de ninfas, viviría poseyendo las cinco sogas de los placeres sensuales divinos y disfrutando de ellos. Imagina que entonces viera a un cabeza de familia o a un hijo de familia que viviera poseyendo las cinco sogas de los placeres sensuales humanos y disfrutando de ellas. ¿Qué crees, Māgandiya, este hijo de los dioses que vive en el bosque del regocijo, rodeado de una comunidad de ninfas, poseyendo las cinco sogas de los placeres sensuales divinos y disfrutando de ellas, envidiaría en algo al cabeza o hijo de familia que viviera poseyendo las cinco sogas de los placeres humanos y disfrutando de ellas? ¿Acaso crees que volvería a los placeres sensuales humanos quien vive poseyendo los placeres sensuales divinos y disfrutando de ellos?».

«De ningún modo, venerable Gotama».

«¿Y esto, por qué?».

«Pues porque los placeres sensuales divinos, son superiores y más excelentes que los placeres sensuales humanos».

12. «Del mismo modo, Māgandiya, en el pasado yo también llevé la vida del hogar, poseyendo las cinco sogas de los placeres sensuales y disfrutando de ellas, a saber: formas materiales conocibles por la vista que son deseables, apetecibles, encantadoras, seductoras, acompañadas de deseo sensual y conducentes a apego, sonidos conocibles por el oído… olores conocibles por el olfato… sabores conocibles por el gusto… objetos tangibles conocibles por el tacto que son deseables, apetecibles, encantadores, seductores, acompañados de deseo sensual y conducentes a apego. Con el tiempo, comprendí tal como son el origen de los placeres sensuales, la desaparición de los placeres sensuales, el disfrute, el peligro y la salida de los placeres sensuales. Renuncié a desear placeres sensuales y, habiendo eliminado el ardor por los placeres sensuales,

libre de sed, vivo con la mente calmada en mi interior. Ahora veo que los otros seres que no están libres de apego son devorados por el deseo de placeres sensuales, consumidos por el ardor por los placeres sensuales, y que, aun así, cultivan los placeres sensuales. No tengo nada que envidiarles, pues allí no encuentro ninguna satisfacción. ¿Y por qué razón? Pues, Māgandiya, porque existe un deleite diferente al de los placeres sensuales y los estados mentales perjudiciales, que supera incluso el placer divino. Al haberme establecido en dicho deleite, no envidio un deleite inferior ni encuentro satisfacción allí.

13. »Imagínate ahora, Māgandiya, un leproso con úlceras y granos por todo su cuerpo, decrépito, devorado por gusanos, rascándose continuamente las heridas con las uñas, cauterizando sus heridas en un pozo de carbones. Imagínate que, entonces, sus amigos, consejeros y familiares le trajeran a un médico cirujano, el cual le diera una medicina, y que aquel hombre, después de tomar la medicina, quedara libre de lepra, sano, alegre, valiéndose por sí mismo, autónomo, pudiendo ir adonde quisiera. Imagínate que esta persona, entonces, viera a otro leproso con úlceras y granos por todo su cuerpo, decrépito, devorado por gusanos, rascándose continuamente las heridas con las uñas, cauterizando sus heridas en un pozo de carbones. ¿Qué crees, Māgandiya? ¿Acaso aquel hombre envidiaría al leproso, al que se cauteriza en un pozo de ascuas, al que está necesitado de tratamiento médico?».

«De ningún modo, venerable Gotama».

«¿Y por qué?».

«Pues porque cuando uno está enfermo necesita medicina, pero cuando uno está sano, no la necesita».

14. «Del mismo modo, Māgandiya …. [como en §12.] existe un deleite diferente al de los placeres sensuales y los estados mentales perjudiciales, que supera incluso el placer divino. Al haberme establecido en dicho deleite, no envidio un deleite inferior ni

encuentro satisfacción allí.

15. »Imagínate ahora, Māgandiya, a un leproso con úlceras y granos por todo su cuerpo, decrépito, devorado por gusanos, rascándose continuamente las heridas con las uñas, cauterizando sus heridas en un pozo de carbones. Imagínate que, entonces, sus amigos, consejeros y familiares le trajeran a un médico cirujano, el cual le diera una medicina, y que aquel hombre, después de tomar la medicina, quedara libre de lepra, sano, alegre, valiéndose por sí mismo, autónomo, pudiendo ir adonde quisiera. Ahora imagínate que dos hombres fuertes lo agarraran por los brazos y lo arrastraran hacia el pozo de carbones otra vez. ¿Qué crees, Māgandiya? ¿No se resistiría ese hombre retorciendo el cuerpo de lado a lado?».

«Así es, venerable Gotama».

«¿Y por qué?».

«Pues porque el contacto con aquel fuego produce un dolor que quema y escuece mucho».

«Entonces, ¿qué crees, Māgandiya? ¿El contacto con aquel fuego produce un dolor que quema y escuece mucho sólo ahora, o también lo producía en el pasado?».

«Tanto ahora como en el pasado, venerable Gotama. En efecto, aquel leproso con úlceras y granos por todo su cuerpo, decrépito, devorado por gusanos, rascándose continuamente las heridas con las uñas, al estar sus sentidos deteriorados, percibe erróneamente el dolor del contacto con el fuego como si fuera placer».

16. «Del mismo modo, Māgandiya, en el pasado el contacto con los placeres sensuales produjo un dolor con una quemadura y un ardor muy grandes, y también lo producirá en el futuro, así como también lo produce en el presente. Y estos seres, Māgandiya, que no se han librado del apego a los placeres sensuales, devorados por el deseo de placeres sensuales, consumidos por el ardor por los placeres sensuales, al tener sus sentidos deteriorados, perciben erróneamente el dolor del contacto con los placeres sensuales como

si fuera placer.[9]

17. »Imagínate ahora, Māgandiya, a un leproso con úlceras y granos por todo su cuerpo, decrépito, devorado por gusanos, rascándose continuamente las heridas con las uñas, cauterizando sus heridas en un pozo de carbones. Cuanto más se rasca y se cauteriza las heridas en el pozo de carbones, más se infectan los orificios de sus úlceras, peor olor desprenden, y cada vez está más putrefacto, aunque sienta un cierto alivio, un cierto disfrute al rascarse el picor de las heridas y cauterizarlas. Del mismo modo, Māgandiya, los seres que no se han librado del apego a los placeres sensuales, devorados por el deseo de placeres sensuales, consumidos por el ardor por los placeres sensuales, cultivan los placeres sensuales, y cuanto más cultivan los placeres sensuales, más aumenta en ellos el deseo de placeres sensuales, el ardor por los placeres sensuales, aunque sientan un cierto alivio, un cierto disfrute dependiente de las cinco sogas de los placeres sensuales».

(de MN 75: *Māgandiya Sutta*; I 504-508)

5. LA VIDA ES CORTA Y FUGAZ

«Hace mucho tiempo, monjes, existió un maestro llamado Araka, liberado y fundador de su propia escuela, que estaba libre de apego. El maestro Araka tenía muchísimos discípulos a los que enseñaba el *Dhamma* así:

“Brahmanes, la vida humana es breve, insatisfactoria, vana, plagada de sufrimiento, plagada de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido.

”Así como al salir el sol una gota de rocío en la punta de una hoja de hierba desaparece rápidamente y no dura mucho, del mismo modo la vida humana es como una gota de rocío en una hoja de

hierba: breve, insatisfactoria, vana, plagada de sufrimiento, plagada de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido.

”Así como cuando llueven gotas gordas se forman burbujitas en el agua que desaparecen rápidamente y no duran mucho, del mismo modo, brahmanes, la vida humana es como una burbujita en el agua: breve, insatisfactoria, vana, plagada de sufrimiento, plagada de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido.

”Así como una línea trazada en el agua con un palo desaparece rápidamente y no dura mucho, del mismo modo, brahmanes, la vida humana es como línea trazada en el agua con un palo: breve, insatisfactoria, vana, plagada de sufrimiento, plagada de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido.

”Así como un río de montaña recorre muchos tramos con rápidos y cascadas, llevándose todo lo que encuentra por delante sin detenerse ni un minuto ni un segundo ni un sólo instante, sino que siempre avanza, discurre y fluye, del mismo modo, brahmanes, la vida humana es como el discurrir de un río de montaña: breve, insatisfactorio, vano, plagado de sufrimiento, plagado de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido.

”Así como un hombre, por muy fuerte que fuera, no lograría escupir mucho al acumular toda la saliva que pudiera en la punta de la lengua, del mismo modo, brahmanes, la vida humana es como tal escupitajo: breve, insatisfactorio, vano, plagado de sufrimiento, plagado de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que

es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido.

"Así como en la hora más calurosa del día un trozo de carne en un recipiente de metal se consume rápidamente en la cocción y no dura mucho, del mismo modo, brahmanes, la vida humana es como tal trozo de carne: breve, insatisfactorio, vano, plagado de sufrimiento, plagado de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido.

"Así como una vaca destinada al matadero, a cada paso que diera, estaría a un paso más cerca del matarife y de la muerte, del mismo modo, brahmanes, la vida humana es como una vaca destinada al matadero: breve, insatisfactoria, vana, plagada de sufrimiento, plagada de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido".

»En aquellos tiempos, monjes, la vida humana duraba sesenta mil años. Las chicas no se casaban hasta cumplidos los quinientos años. En aquellos tiempos, monjes, los humanos tenían sólo seis aflicciones: frío, calor, hambre, sed, heces y orina. Este *Dhamma* enseñaba a sus discípulos aquél maestro Araka, monjes, a unos hombres que tenían una vida tan larga, duradera, y con tan pocas aflicciones: "Brahmanes, la vida humana es breve, insatisfactoria, vana, plagada de sufrimiento, plagada de frustración. Comprendedlo con sabiduría, haced lo que es beneficioso, vivid con santidad, pues no existe la inmortalidad para el que ha nacido".

»¡Cuánto más apropiado sería decir lo mismo en el día de hoy! Pues el que más vive, vive más o menos cien años. El que logra vivir cien años, monjes, vive trescientas estaciones: cien inviernos, cien veranos y cien estaciones de lluvias. El que vive trescientas estaciones vive mil doscientos meses: cuatrocientos meses de invierno, cuatrocientos de verano y cuatrocientos de lluvias. El que

vive mil doscientos meses, monjes, vive dos mil cuatrocientas quincenas: ochocientas de invierno, ochocientas de verano y ochocientas de lluvias. El que vive dos mil cuatrocientas quincenas, vive treinta y seis mil noches: doce mil en invierno, doce mil en verano, doce mil en lluvias. El que vive treinta y seis mil noches, monjes, toma setenta y dos mil comidas: veinticuatro mil en invierno, veinticuatro mil en verano y veinticuatro mil en las lluvias, a lo que hay que descontar el tiempo de lactancia y comidas que se salta. Las comidas se las salta cuando está enfadado, triste, o enfermo, cuando ayuna por algún ritual, y cuando no tiene nada que comer.

»Así es, monjes, como calculo la vida de un ser humano que llega a los cien años, calculo tanto su longevidad en años, como en estaciones, como en meses, como en quincenas, como en noches, como en comidas, incluyendo las que se salta.

»Monjes, lo que debe hacer un maestro por el bien de sus discípulos, motivado por la compasión y desde la compasión, eso yo ya lo he hecho. Monjes, ahí tenéis los pies de los árboles, aquí tenéis cabañas vacías. Meditad, monjes, no seáis negligentes, no sea que después os arrepintáis. Ésta es la enseñanza que os damos».

(AN 7:70; IV 136-139)

6. CUATRO EPÍTOMES DEL *DHAMMA*

26. En cierta ocasión, el venerable Raṭṭhapāla fue al Parque de los Ciervos del rey Koravya y se sentó al pie de un árbol para pasar el día en meditación.

27. Entonces, el rey Koravya dijo al cuidador de ciervos: «Limpia, amigo cuidador, el jardín del Parque de los Ciervos, pues quisiera ir a contemplar aquel terreno tan bello». «Sí, majestad», respondió el cuidador de ciervos al rey Koravya. Cuando estaba limpiando el

Parque de los Ciervos, vio al venerable Raṭṭhapāla sentado al pie de un árbol, pasando el día en meditación. Al verlo, volvió al rey Koravya y le dijo: «El parque ya está limpio, majestad, pero está allí un hijo de buena familia llamado Raṭṭhapāla, de esta noble familia de Thullakoṭṭhita, a la que siempre habéis elogiado. Se encuentra al pie de un árbol pasando el día en meditación».

«En ese caso, amigo cuidador, olvidémonos por hoy del jardín y vayamos a ofrecer nuestros respetos al venerable Raṭṭhapāla».

28. Entonces, el rey Koravya dijo: «ya puedes dar toda la comida que teníamos preparada». Mandó preparar las carrozas reales y, montando en una carroza excelente, partió de Thullakoṭṭhita con su pompa real para visitar al venerable Raṭṭhapāla. Habiendo recorrido todo el trecho hasta donde era posible ir en carro, se apeó e hizo el resto del camino andando. Acompañado de un gran y excelso séquito, llegó a donde estaba el venerable Raṭṭhapāla. Después de saludarlo respetuosamente y mantener una breve charla amigable y cortés, se quedó de pie a un lado. Estando de pie a un lado, el rey Koravya dijo al venerable Raṭṭhapāla:

«Siéntese aquí en la alfombra de mi elefante».

«No hace falta, majestad. Siéntese usted allí. Yo ya tengo mi propio asiento».

Se sentó pues el rey Koravya y dijo al venerable Raṭṭhapāla:

29. «Venerable Raṭṭhapāla, existen cuatro clases de pérdidas, pérdidas por las cuales algunos se cortan el cabello y las barbas, se visten con las ropas anaranjadas, y dan el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar. ¿Cuáles son? La pérdida relacionada con la edad, la pérdida relacionada con la enfermedad, la pérdida relacionada con las riquezas y la pérdida relacionada con los seres queridos.

30. »¿Y cuál es, venerable Raṭṭhapāla, la pérdida relacionada con la edad? He aquí, señor Raṭṭhapāla, alguien que está viejo, decrépito, anciano, que ha recorrido su camino, que ha llegado al

final de su vida, y reflexiona así: “Ahora ya estoy viejo, decrépito, anciano, he recorrido mi camino, he llegado al final de mi vida, ya no es fácil para mí conseguir los bienes que todavía no conseguí, o hacer crecer los que ya conseguí. ¿Por qué no me corto el cabello y las barbas, me visto con las ropas anaranjadas y doy el paso de la vida con hogar a la vida sin hogar?”. Aquel hombre, por sufrir la pérdida relacionada con la edad, se corta el cabello y las barbas, se viste con las ropas anaranjadas y da el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar. Esto es lo que se llama, venerable Raṭṭhapāla, la pérdida relacionada con la edad. Ahora bien, usted Raṭṭhapāla, es todavía un chaval, tierno y joven, sus cabellos todavía son negros, goza de la bendición de la juventud, está en la flor de la edad. No sufre la pérdida relacionada con la edad. ¿Qué ha conocido, pues, el venerable Raṭṭhapāla, qué ha visto o qué ha oído, para haber dado el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar?

31. »¿Y cuál es, venerable Raṭṭhapāla, la pérdida relacionada con la enfermedad? He aquí, venerable Raṭṭhapāla, que alguien que está enfermo, sufriendo, aquejado por intensos dolores, reflexiona así: “Ahora estoy enfermo, sufriendo, aquejado por intensos dolores, ya no es fácil para mí … ¿… doy el paso de la vida con hogar a la vida sin hogar?”. Aquel hombre, por sufrir la pérdida relacionada con la enfermedad, se corta el cabello y las barbas, se viste con las ropas anaranjadas y da el paso de la vida con hogar a la vida sin hogar. Esto es lo que se llama, venerable Raṭṭhapāla, la pérdida relacionada con la enfermedad. Ahora bien, el venerable Raṭṭhapāla goza de buena salud, no sufre grandes molestias, su metabolismo funciona bien, sin sobrecalentarse ni resfriarse. Así pues, el venerable Raṭṭhapāla no ha sufrido la pérdida relacionada con la enfermedad. ¿Qué ha conocido el venerable Raṭṭhapāla, qué ha visto o qué ha oído, para haber dado el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar?

32. »¿Y cuál es, venerable Raṭṭhapāla, la pérdida relacionada con

la riqueza? He aquí, venerable Raṭṭhapāla, alguien que es rico, con muchos bienes, con muchas posesiones y, habiendo dilapidado sus riquezas poco a poco, reflexiona así: “Ciertamente, yo antes era rico, con muchos bienes, con muchas posesiones, pero he ido dilapidando mis riquezas con el tiempo, ya no es fácil para mí … ¿… doy el paso de la vida con hogar a la vida sin hogar?”. Aquel hombre, por sufrir la pérdida relacionada con la riqueza, se corta el cabello y las barbas, se viste con las ropas anaranjadas y da el paso de la vida con hogar a la vida sin hogar. Esto es lo que se llama, venerable Raṭṭhapāla, la pérdida relacionada con la riqueza. Ahora bien, el venerable Raṭṭhapāla es hijo de esta noble familia de Thullakoṭṭhita y, por lo tanto, no ha sufrido la pérdida relacionada con la riqueza. ¿Qué ha conocido el venerable Raṭṭhapāla, qué ha visto o qué ha oído, para haber dado el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar?

33. »¿Y cuál es, señor Raṭṭhapāla, la pérdida relacionada con los seres queridos? He aquí, venerable Raṭṭhapāla, alguien que tiene muchos amigos, consejeros y familiares, pero aquellos, con el tiempo, van muriendo todos. Entonces, aquel hombre reflexiona así: “Antes yo tenía muchos amigos, consejeros y familiares, pero con el tiempo se han ido muriendo todos. Ya no es fácil para mí conseguir los bienes que todavía no conseguí, o hacer crecer los que ya conseguí. ¿Por qué no me corto el cabello y las barbas, me visto con las ropas anaranjadas y doy el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar?”. Aquel hombre, por sufrir la pérdida relacionada con los seres queridos, se corta el cabello y las barbas, se viste con las ropas anaranjadas y da el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar. Esto es lo que se llama, venerable Raṭṭhapāla, la pérdida relacionada con los seres queridos. Ahora bien, el venerable Raṭṭhapāla, en esta noble familia de Thullakoṭṭhita, tiene muchos amigos, consejeros y familiares. Por lo tanto, el venerable Raṭṭhapāla no ha sufrido la pérdida relacionada con los seres

queridos. ¿Qué ha conocido el venerable Raṭṭhapāla, qué ha visto o qué ha oído, para haber dado el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar?

34. »Éstas son, venerable Raṭṭhapāla, las cuatro pérdidas por las cuales algunos se cortan el cabello y las barbas, se visten con las ropas anaranjadas y dan el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar. El venerable Raṭṭhapāla no ha sufrido ninguna de ellas. ¿Qué ha conocido el venerable Raṭṭhapāla, qué ha visto o qué ha oído, para haber dado el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar?».

35. «Majestad, existen cuatro epítomes del *Dhamma* explicados por el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto; por haberlos conocido, visto y oído, di el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar. ¿Cuáles son los cuatro?»

36. (1) »"El mundo es pasajero, transitorio", he aquí, majestad, el primer epítome del *Dhamma* explicado por el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto; por haberlo conocido, visto y oído, di el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar.

(2) »"El mundo no tiene protector ni señor supremo", he aquí, majestad, el segundo epítome del *Dhamma* explicado por el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto; por haberlo conocido, visto y oído, di el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar.

(3) »"Nada en el mundo nos pertenece, [al final] hay que renunciar a todo y dejarlo atrás", he aquí, majestad, el tercer epítome del *Dhamma* explicado por el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto; por haberlo conocido, visto y oído, di el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar.

(4) »"El mundo es vano, insatisfactorio, esclavo del deseo", he aquí, majestad, el cuarto epítome del *Dhamma* explicado por el

Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto; por haberlo conocido, visto y oído, di el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar.

37. »Estos son, Majestad, los cuatro epítomes del *Dhamma* explicados por el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto; por haberlos conocido, visto y oído, di el paso de la vida en el hogar a la vida sin hogar».

38. «El venerable Raṭṭhapāla ha dicho que "El mundo es pasajero, transitorio". ¿Cómo hay que entender el significado de esta afirmación?"».

«¿Qué crees, majestad? ¿Tenías acaso a los veinte o veinticinco años destreza para montar elefantes y caballos? ¿No eras diestro para conducir el carruaje, para tirar al arco, para manejar la espada? Fuerte de piernas y brazos, ¿no eras capaz de pelear y te sentías en la batalla como en tu casa?».

«Ciertamente lo era, venerable Raṭṭhapāla, a los veinte o veinticinco. Y a veces, creo incluso que tenía poderes sobrenaturales, pues no he visto a nadie cuya fuerza fuera comparable a la mía».

«¿Y qué crees, majestad? ¿Estás ahora fuerte de piernas y brazos y eres capaz de pelear y te sientes en la batalla como en tu casa?».

«En absoluto, venerable Raṭṭhapāla. Ahora estoy viejo, decrépito, anciano, he recorrido el camino y llegado al final de mi vida, pues tengo ya ochenta años. Muchas veces al andar, aunque quiero poner la pierna aquí, la pongo en otro lugar».

«Majestad, a esto se refiere el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto, cuando afirma: "El mundo es pasajero, transitorio". Por haber conocido, visto y oído esto, di el paso de la vida en el hogar a la vida sin hogar».

«¡Magnífico, venerable Raṭṭhapāla, maravilloso, venerable Raṭṭhapāla! ¡Qué bien lo ha dicho el Bienaventurado, quien conoce

y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto, a saber, “El mundo es pasajero, transitorio”!. Pues ciertamente, venerable Raṭṭhapāla, el mundo es pasajero, transitorio.

39. »Ahora bien, venerable Raṭṭhapāla, en esta corte tenemos muchos jinetes de elefante o caballo, muchos aurigas y soldados de infantería, los cuales, en caso de conflicto, saldrían a morir en la batalla por mí. Pero el venerable Raṭṭhapāla ha dicho que “El mundo no tiene protector ni señor supremo”. ¿Cómo hay que entender el significado de esta afirmación?».

«¿Qué cree, majestad? ¿Tiene alguna enfermedad crónica?».

«Sí, venerable Raṭṭhapāla, sufro de problemas gastrointestinales. A veces, mis amigos, consejeros y familiares se ponen alrededor de mi cama pensando: “Al rey Koravya le ha llegado la hora, al rey Koravya le ha llegado la hora…”».

«¿Qué cree, majestad? ¿Cree que le sería posible decir a sus amigos, consejeros y familiares: “Venga señores, repártanse esta sensación dolorosa entre todos de modo que sienta sólo una pequeña parte?”. ¿O bien le toca sufrir esta sensación dolorosa a usted sólo?».

«No puedo hacer que repartan mi dolor. Me toca sufrirlo a mí sólo».

«Majestad, a esto se refiere el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto, cuando afirma: “El mundo no tiene protector ni señor supremo”. Por haber conocido, visto y oído esto, di el paso de la vida en el hogar a la vida sin hogar».

«¡Magnífico, venerable Raṭṭhapāla, maravilloso, venerable Raṭṭhapāla! ¡Qué bien lo ha dicho el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto, a saber, “El mundo no tiene protector ni señor supremo!”. Pues ciertamente, venerable Raṭṭhapāla, el mundo no tiene protector ni señor supremo.

40. »Ahora bien, venerable Raṭṭhapāla, en mi corte existen muchos objetos de oro tanto en el suelo como colgando del techo. Pero el venerable Raṭṭhapāla ha dicho que: “Nada en el mundo nos pertenece, hay que renunciar a todo y dejarlo atrás”. ¿Cómo hay que entender el significado de esta afirmación?».

«¿Qué cree, majestad? Todos estos placeres de los cinco sentidos de los que goza y disfruta ahora, ¿se los podrá llevar al más allá? ¿O bien otras personas van a disfrutar de ellos, mientras usted seguirá su camino según sean sus acciones?».

«No podré llevármelos al más allá, venerable Raṭṭhapāla, serán otros los que disfrutarán de ellos, mientras que yo tendré que seguir mi camino según sean mis acciones».

«Majestad, a esto se refiere el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto, cuando afirma: “Nada en el mundo nos pertenece, hay que renunciar a todo y dejarlo atrás”. Por haber conocido, visto y oído esto, di el paso de la vida en el hogar a la vida sin hogar».

«¡Magnífico, venerable Raṭṭhapāla, maravilloso, venerable Raṭṭhapāla! ¡Qué bien lo ha dicho el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto, a saber, “Nada en el mundo nos pertenece, hay que renunciar a todo y dejarlo atrás!”. Pues ciertamente, venerable Raṭṭhapāla, nada en el mundo nos pertenece, hay que renunciar a todo y dejarlo atrás».

41. «El señor Raṭṭhapāla ha dicho que: “El mundo es vanidad, insatisfactorio, esclavo del deseo”. ¿Cómo hay que entender el significado de esta afirmación?».

«¿Qué cree, majestad? ¿Tiene dominio sobre el próspero país de los kurus?».

«Así es, señor Raṭṭhapāla: tengo dominio sobre el próspero país de los kurus».

«¿Qué cree, majestad? Imagina que llegara una persona procedente del este, una persona de confianza, conocida, y que se

acercara a usted y le dijera: “¡Tiene que saber esto ya, majestad! Vengo del este, allí vi un gran país, próspero, con mucha gente y densamente poblado; allí hay muchos elefantes, caballos, carros y soldados de infantería, mucho marfil y pieles, mucho oro en bruto y refinado, muchas mujeres casaderas, es posible conquistarlos con tus fuerzas. ¡Conquístelos, majestad!”. ¿Qué haría si le dijera esto?».

«Por mi parte, venerable Raṭṭhapāla, lo conquistaría y lo dominaría».

«¿Y qué cree, majestad? Imagínese que llegara una persona procedente del oeste … del norte…. del sur…. de ultramar, una persona de confianza, conocida, y que se acercara a usted y le dijera: “¡Tiene que saber esto ya, majestad! Vengo de ultramar, allí vi un gran país rico y próspero, con mucha gente y densamente poblado; allí hay muchos elefantes, caballos, carros y soldados de infantería, mucho marfil y pieles, mucho oro en bruto y refinado, y muchas mujeres casaderas, es posible conquistarlos con tus fuerzas. ¡Conquístelos, majestad!”. Si le dijera esto, ¿qué haría?».

«Por mi parte, venerable Raṭṭhapāla, lo conquistaría y lo dominaría».

«Majestad, a esto se refiere el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto, cuando afirma: “El mundo es vano, insatisfactorio, esclavo del deseo”. Por haber conocido, visto y oído esto, di el paso de la vida en el hogar a la vida sin hogar».

«¡Magnífico, venerable Raṭṭhapāla, maravilloso, venerable Raṭṭhapāla! ¡Qué bien lo ha dicho el Bienaventurado, quien conoce y ve, quien es un *Arahant* perfecta y completamente despierto, a saber, “El mundo es vano, insatisfactorio, esclavo del deseo!”. Pues ciertamente, venerable Raṭṭhapāla, el mundo es vanidad, insatisfactorio, esclavo del deseo».

(De MN 82: *Raṭṭhapāla Sutta*; II 65-82)

7. EL PELIGRO DE LOS PUNTOS DE VISTA

(1) Miscelánea sobre puntos de vista erróneos

«Monjes, no considero que haya otra cosa de la que surjan más estados perjudiciales sin surgir, y que conduzca al desarrollo y proliferación de más estados perjudiciales ya surgidos, que el punto de vista erróneo.[10] Pues, monjes, en aquél que se origina el punto de vista erróneo, se originan estados perjudiciales sin originarse y se desarrollan y proliferan estados perjudiciales ya originados.

»Monjes, no considero que haya otra cosa por las que no se originan más estados beneficiosos sin originarse, ni por la que se deterioren más estados beneficiosos ya originados, que el punto de vista erróneo. Pues, monjes, en aquél que se origina el punto de vista erróneo, no se originan estados beneficiosos sin originarse y se deterioran estados beneficiosos ya originados.

»Monjes, no considero que haya otra cosa por la que los seres, después de la descomposición del cuerpo, tras la muerte, surjan más en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno, que el punto de vista erróneo. Pues, monjes, aquél en el que surge el punto de vista erróneo, surge en un estado de perdición, un mal destino, un lugar de purgación, un infierno.

»Monjes, para la persona con visión errónea, cualquier acción corporal que realice basada en dicha visión errónea, cualquier acción verbal … cualquier acción mental que realice basada en dicha visión errónea, cualquier intención, cualquier resolución, cualquier aspiración, cualquier composición mental basada en dicha visión errónea, todo ello conduce a cosas no deseables, no queridas, desagradables, a malestar y sufrimiento. ¿Por qué razón? Pues, monjes, porque la visión es mala. Monjes, es como la semilla de margosa (*nimba*) o de calabacín amargo o de porongo (*tittaka-alabu*), que, plantada en tierra húmeda, transforma todo nutriente de la tierra y del agua en un fruto de sabor amargo, agrio y

desagradable. ¿Por qué razón? Pues, monjes, porque la semilla es mala».

(AN 1: xvii, 1, 3, 7, 9; I 30-32)

(2) Los ciegos y el elefante

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika. En aquella ocasión un gran número de ascetas, brahmanes y renunciantes de diversas escuelas vivían en las inmediaciones de Sāvatthi. Sostenían diversas opiniones, diversas creencias, diversas persuasiones y defendían diversos puntos de vista… Vivían dedicados a discutir, dedicados a reñir, a entrar en debates y atacarse mutuamente con flechas verbales: «¡El *Dhamma* es así, el *Dhamma* no es asá!, ¡El *Dhamma* no es así, el *Dhamma* es asá!».

Entonces, un gran número de monjes entraron a Sāvatthi para su ronda de recogida de alimentos. Cuando volvieron, después de comer, se dirigieron al Bienaventurado, le ofrecieron sus respetos, se sentaron a su lado y le contaron lo que habían visto…

[El Bienaventurado dijo:] «Los renunciantes de otras escuelas, monjes, están ciegos, no tienen ojos. No conocen la meta, no conocen lo que no es la meta, no conocen el *Dhamma*, no conocen lo que no es el *Dhamma*. Y desconociendo la meta, desconociendo lo que no es la meta, desconociendo el *Dhamma*, desconociendo lo que no es el *Dhamma*, viven dedicados a discutir, dedicados a disputar, a entrar en debates y a atacarse mutuamente con flechas verbales: "¡El *Dhamma* es así, el *Dhamma* no es asá!, ¡El *Dhamma* no es así, el *Dhamma* es asá!".

»En un tiempo pasado, monjes, en esta misma ciudad de Sāvatthi, hubo otro rey. Entonces, monjes, aquel rey dijo a uno de sus hombres: "Ve, amigo, y convoca en una asamblea a cuantos ciegos encuentres en la ciudad". "Sí, majestad", respondió aquel hombre.

Reunió a los ciegos y fueron a la presencia del rey: “Aquí están, majestad, todos los ciegos de Sāvatthi”. “Muy bien, pues ahora muestra un elefante a los ciegos”. “Sí, majestad”, respondió el hombre, y mostró un elefante a los ciegos.

»A algunos ciegos les mostró el elefante por la cabeza, a otros les mostró el elefante por la oreja, a otros por el colmillo, a otros por la trompa, a otros por el tronco, a otros por el pie, a otros por el trasero, a otros por el pene, a otros por la cola. Y a todos les iba diciendo: “Así es un elefante, ciegos”.

»Entonces, monjes, aquel hombre después de haber mostrado el elefante a los ciegos volvió al rey y le dijo: “Ya he mostrado el elefante a los ciegos. Cuando quiera su majestad ya puede ir”. Aquel rey fue, pues, adonde estaban los ciegos y les preguntó: “¿Os han mostrado ya el elefante, ciegos?”. “Así es, majestad”. “Decidme, pues, ciegos, ¿cómo es un elefante?”.

»Los que lo habían tocado por la cabeza dijeron que era como una especie de jarrón, los que lo habían tocado por las orejas dijeron que era como una especie de cesta de mimbre, los que lo habían tocado por el colmillo dijeron que era como una especie de poste, los que lo habían tocado por la trompa dijeron que era como una especie de arado, los que lo habían tocado por el cuerpo dijeron que era como una especie de cisterna, los que lo habían tocado por la pata dijeron que era como una especie de columna, los que lo habían tocado por el trasero dijeron que era como una especie de mortero, los que lo habían tocado por el pene dijeron que era como una especie de mano de mortero, los que lo habían tocado por la cola dijeron que era como una especie de escoba.

»Entonces, monjes, los ciegos empezaron a discutir unos con otros: “¡El elefante es así, el elefante no es así! ¡El elefante no es así, el elefante es así!” y acabaron a puñetazos, con lo cual el rey se divirtió un buen rato. De igual modo, monjes, los renunciantes de otras escuelas son ciegos y sin ojos. Desconocen la meta,

desconocen lo que no es la meta, desconocen el *Dhamma*, desconocen lo que no es el *Dhamma*. Y sin conocer la meta y lo que no es la meta, sin conocer el *Dhamma* y lo que no es el *Dhamma*, viven dedicados a discutir, dedicados a reñir, a entrar en debates y atacarse mutuamente con flechas verbales: "¡El *Dhamma* es así, el *Dhamma* no es así!, ¡El *Dhamma* no es así, el *Dhamma* es así!"».

(Ud 6:4; 67-69)

(3) Atrapados por dos tipos de puntos de vista

«Monjes, existen dos tipos de puntos de vista por los que algunos humanos y dioses se quedan cortos y otros se pasan de largo. En cambio, los que tienen ojos, ven.

»¿Cómo es, monjes, que algunos se quedan cortos? Pues los dioses y los humanos que se deleitan en el devenir, que se regocijan en el devenir, que se alegran en el devenir, cuando se les enseña el *Dhamma* para el cesar del devenir, a su mente le desagrada, le inquieta, le desequilibra, le repele. Así es, monjes, como algunos se quedan cortos.

»¿Cómo es, monjes, que algunos se pasan de largo? Pues a algunos les atormenta el devenir, les deprime el devenir, les disgusta el devenir y les encanta la ausencia de devenir: "A partir de la descomposición del cuerpo, señores, tras la muerte, este yo se aniquila y se destruye, después de la muerte ya no se existe. Esto es la paz, esto es sublime, esto es la realidad". Así es, monjes, como algunos se pasan de largo.

»¿Cómo, monjes, ven los que tienen ojos? He aquí que un monje ve el devenir tal cual es y, habiéndolo visto tal cual es, practica para desencantarse, desapegarse y cesar el devenir. Así es, monjes, como los que tienen ojos ven».

(It 49; 43-44)

8. DE LOS REINOS DIVINOS A LOS INFERNALES

«Monjes, hay cuatro tipos de personas que existen y que se pueden conocer en el mundo. ¿Qué cuatro?

»He aquí, monjes, que una persona vive con una mente embebida de amor-benevolente e irradiando amor-benevolente hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal, arriba, abajo, y todo alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con amor-benevolente, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia. Se deleita con ella, se regocija y se siente dichoso. Si es constante, lo practica con determinación y asiduidad, cuando muere, renace en compañía del séquito de los dioses Brahmā. Monjes, la duración de la vida del séquito de los dioses Brahmā es un ciclo cósmico. Allí una persona normal permanece durante toda su vida, y cuando ha completado todo el ciclo vital de aquellos dioses, renace en el infierno, en el reino animal o en el reino de los espíritus afligidos. En cambio, el discípulo bienaventurado permanece allí toda su vida, y cuando ha completado el ciclo vital de aquellos dioses, logra el *Parinibbāna* en aquél mismo plano de existencia. Ésta es la distinción, lo que separa y hace diferente al Noble discípulo instruido y a la persona normal sin instruir, a saber, la atención al destino, al renacer.*

»He aquí, monjes, que una persona vive con una mente embebida de compasión e irradiando compasión hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal, arriba, abajo, y todo alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con compasión, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia. Se deleita con ella, se regocija y se siente dichoso. Si

es constante, la practica con determinación y asiduidad, cuando muere, renace en compañía de los dioses de luz radiante. Monjes, la duración en compañía de los dioses de luz radiante son dos ciclos cósmicos. Allí una persona normal permanece durante toda su vida, y cuando ha completado todo el ciclo vital de aquellos dioses, renace en el infierno, en el reino animal o en el reino de los espíritus afligidos. En cambio, el discípulo bienaventurado permanece allí toda su vida, y cuando ha completado el ciclo vital de aquellos dioses, logra el *Parinibbāna* en aquél mismo plano de existencia. Ésta es la distinción, lo que separa y hace diferente al Noble discípulo instruido y a la persona normal sin instruir, a saber, la atención al destino, al renacer.

»He aquí, monjes, que una persona vive con una mente embebida de alegría por el bien ajeno e irradiando alegría por el bien ajeno hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal, arriba, abajo, y todo alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con alegría por el bien ajeno, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia. Se deleita con ella, se regocija y se siente dichoso. Si es constante, la practica con determinación y asiduidad, cuando muere, renace en compañía de los dioses de gloria refulgente. Monjes, la duración en compañía de los dioses de gloria refulgente son cuatro ciclos cósmicos. Allí una persona normal permanece durante toda su vida, y cuando ha completado todo el ciclo vital de aquellos dioses, renace en el infierno, en el reino animal o en el reino de los espíritus afligidos. En cambio, el discípulo bienaventurado permanece allí toda su vida, y cuando ha completado el ciclo vital de aquellos dioses, logra el *Parinibbāna* en aquél mismo plano de existencia. Esta es la distinción, lo que separa y hace diferente al Noble discípulo instruido y a la persona normal

sin instruir, a saber, la atención al destino, al renacer.

»He aquí, monjes, que una persona vive con una mente embebida de ecuanimidad e irradiando ecuanimidad hacia el primero de los puntos cardinales, lo mismo hacia el segundo punto cardinal, lo mismo hacia el tercer punto cardinal y lo mismo hacia el cuarto punto cardinal, arriba, abajo, y todo alrededor, por todas partes y a todos como a sí mismo. Vive irradiando a todo el mundo una mente con ecuanimidad, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia. Se deleita con ella, se regocija y se siente dichoso. Si es constante, la practica con determinación y asiduidad, cuando muere, renace en compañía de los dioses de gran fruto. Monjes, la duración en compañía de los dioses de gran fruto son quinientos ciclos cósmicos. Allí una persona normal permanece durante toda su vida, y cuando ha completado todo el ciclo vital de aquellos dioses, renace en el infierno, en el reino animal o en el reino de los espíritus afligidos. En cambio, el discípulo bienaventurado permanece allí toda su vida, y cuando ha completado el ciclo vital de aquellos dioses, logra el *Parinibbāna* en aquél mismo plano de existencia. Esta es la distinción, lo que separa y hace diferente al Noble discípulo instruido y a la persona normal sin instruir, a saber, la atención al destino, al renacer.

»Estos son, monjes, los cuatro tipos de personas que existen y que se pueden conocer en el mundo».

(AN 4: 125; II 128-129)

9. LOS PELIGROS DEL *SAṂSĀRA*

(1) El torrente de lágrimas

«El origen del *saṃsāra* es inconcebible, monjes. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. ¿Qué pensáis,

monjes? ¿Qué son más, las lágrimas que habéis vertido gimiendo y llorando durante vuestro deambular y transmigrar por este largo camino, en el que os habéis visto unidos a lo que os desagradaba y privados de lo que os agradaba, o las aguas de los cuatro grandes mares juntas?».

«Por lo que entendemos del *Dhamma* que enseña el Bienaventurado, las lágrimas que hemos vertido gimiendo y llorando durante nuestro deambular y transmigrar por este largo camino, en el que nos hemos visto unidos a lo que nos desagrada y privados de lo nos agrada, son más que las aguas de los cuatro grandes mares juntas».

«¡Muy bien, monjes, muy bien! Habéis entendido muy bien, monjes, el *Dhamma* que yo os enseño así: las lágrimas que habéis vertido gimiendo y llorando durante vuestro deambular y transmigrar por este largo camino, en el que os habéis visto unidos a lo que desagrada y privados de lo que agrada, son más que las aguas de los cuatro grandes mares juntas. Durante mucho tiempo, monjes, habéis tenido que sufrir la muerte de vuestra madre, la muerte de vuestro hijo, la muerte de vuestra hija, la pérdida de seres queridos, la pérdida de pertenencias.

»Durante mucho tiempo, monjes, habéis tenido que padecer enfermedades y, puesto que a causa de padecer enfermedades habéis tenido que sufrir la unión con lo desagradable y la privación de lo agradable, las lágrimas que habéis vertido gimiendo y llorando durante vuestro deambular y transmigrar por este largo camino son más que las aguas de los cuatro grandes mares juntas. ¿Y por qué razón? Pues porque el origen del *saṃsāra* es inconcebible, monjes. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. La única solución, monjes, es desencantarse con las construcciones intencionales, desapegarse y liberarse de ellas».

(2) Los ríos de sangre

Mientras el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosque de Bambú, le visitaron treinta monjes de Pāvā. Todos ellos vivían en el bosque, todos se alimentaban de comida donada, todos se vestían con harapos, todos usaban tres piezas de ropa, todos tenían ataduras.[11] Fueron adonde estaba el Bienaventurado y, habiéndose acercado, le ofrecieron sus respetos y se sentaron a un lado.

Entonces, el Bienaventurado pensó: «Estos monjes viven en el bosque, se alimentan únicamente de comida donada, visten sólo con harapos y no usan más que tres piezas de ropa. Sin embargo, todos ellos todavía tienen ataduras. ¿Por qué no les enseño el *Dhamma* de manera que en esta misma sesión se liberen sus mentes de corrupciones a través del desasimiento?».[12]

Entonces el Bienaventurado se dirigió a los monjes: «¡Monjes!».

«Venerable señor», respondieron los monjes al Bienaventurado, y éste les dijo esto:

«Monjes, el origen del *saṃsāra* es inconcebible, monjes. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. ¿Qué pensáis, monjes? ¿Qué es más, la sangre que habéis derramado cuando os han cortado la cabeza repetidamente durante vuestro deambular y transmigrar por este largo camino, o las aguas de los cuatro grandes mares juntas?».

«Por lo que entendemos del *Dhamma* que enseña el Bienaventurado, la sangre que hemos derramado, cuando nos han decapitado repetidamente durante nuestro deambular y transmigrar por este largo camino, es más que las aguas de los cuatro grandes mares juntas».

«¡Muy bien, monjes, muy bien! Habéis entendido muy bien, monjes, el *Dhamma* que yo os enseño así: la sangre que habéis

derramado cuando os han decapitado repetidamente durante vuestro deambular y transmigrar por este largo camino es más que las aguas de los cuatro grandes mares juntas.

»Durante mucho tiempo, monjes, habéis sido vacas, y la sangre que como vacas habéis derramado al ser degollados es más que las aguas de los cuatro grandes mares juntas. Por mucho tiempo, monjes, habéis sido búfalos, y ovejas y cabras y ciervos y pollos y cerdos, y la sangre que habéis derramado al ser degollados es más que las aguas de los cuatro grandes mares juntas. … Por mucho tiempo, monjes, habéis sido ladrones de aldeas, ladrones de caminos, ladrones de las mujeres de otros, y la sangre que habéis derramados al haber sido decapitados es más que las aguas de los cuatro grandes mares juntas.

»¿Y por qué razón? Pues porque el origen del *saṃsāra* es inconcebible, monjes. No se puede conocer el principio del deambular y transmigrar de los seres impedidos por la ignorancia y trabados por el deseo. La única solución, monjes, es desencantarse con las construcciones intencionales, desapegarse y liberarse de ellas».

Así habló el Bienaventurado. Aquellos monjes, satisfechos, se regocijaron con lo que había dicho el Bienaventurado, y en aquella misma sesión de enseñanza los treinta monjes de Pāvā liberaron sus mentes de corrupciones a través del desasimiento.

(SN 15: 13; II 187-189)

VII. EL CAMINO A LA LIBERACIÓN

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se llega a la única característica distintiva de la enseñanza del Buddha, su camino «supramundano» o «que trasciende al mundo» (*lokuttara*) a la liberación. Este camino se desarrolla a partir del entendimiento transformado y la perspectiva profundizada de la naturaleza del mundo que surge de nuestro reconocimiento de los peligros existentes en los placeres sensuales, de la inevitabilidad de la muerte y de la naturaleza viciosa del *saṃsāra*, temas que hemos analizado en el capítulo anterior. Su objetivo es llevar al aprendiz al estado de liberación que está más allá de todos los reinos de la existencia condicionada, a la misma felicidad sin tristeza y sin mancha del *Nibbāna* que el propio Buddha alcanzó en la noche de su iluminación.

En este capítulo se presentan textos que ofrecen una amplia visión de la trayectoria supramundana del Buddha; los siguientes dos capítulos reunirán los textos que se centran más exactamente en la formación de la mente y el cultivo de la sabiduría, las dos ramas principales del camino que trasciende el mundo. Empiezo, sin embargo, con varios *suttas* que pretenden clarificar el propósito de este camino, iluminándolo desde diferentes ángulos. El texto VII,1(1), El discurso más breve a Māluṅkyāputta (MN 63), muestra

que el camino buddhista no está diseñado para proporcionar respuestas teóricas a preguntas filosóficas. En este *sutta*, el monje Māluṅkyāputta se acerca al Buddha exigiéndole respuestas a diez preguntas especulativas, amenazando con dejar el *Saṅgha* si esta demanda no es satisfecha. Los estudiosos han debatido si el Buddha se negó a responder a estas preguntas ya que, en principio, no tienen respuesta o, simplemente, porque son irrelevantes para la resolución práctica del problema del sufrimiento. Dos colecciones de *suttas* en el *Saṃyutta Nikāya* –SN 33:1-10 y SN 44:7-8– dejan claro que el «silencio» del Buddha tenía un fundamento más profundo que meras preocupaciones pragmáticas. Estos *suttas* demuestran que todas estas preguntas se basan en una suposición subyacente de que la existencia ha de interpretarse en términos de un yo y de un mundo en el que está situado ese yo. En la medida en que estas premisas no son válidas, ninguna respuesta enmarcada en términos de estas premisas puede ser tampoco válida y, por lo tanto, el Buddha debe rechazar las preguntas mismas.

Sin embargo, aunque el Buddha tenía razones filosóficas para negarse a responder a estas preguntas, también las rechazó porque consideraba que la obsesión por sus soluciones era irrelevante para la búsqueda de la liberación del sufrimiento. Esta razón es el punto evidente del Discurso de Māluṅkyāputta, con su símil bien conocido del hombre alcanzado por la flecha envenenada. Sin importar si es cierto o no alguno de estos criterios, dice el Buddha: «hay nacimiento, envejecimiento, muerte, pena, lamento, sufrimiento, frustración y tribulación, cuya aniquilación aquí y ahora es lo que yo enseño». En contra de la imagen del trasfondo samsárico esbozada al final del capítulo anterior, esta declaración adquiere ahora un significado ampliado: la «aniquilación del nacimiento, del envejecimiento y la muerte» no es simplemente el final del sufrimiento en una sola vida, sino el final del sufrimiento inconmensurable del nacimiento, el envejecimiento y la muerte

repetidos que hemos experimentado en los incontables eones del *saṃsāra*.

El texto VII,1(2), El gran Discurso sobre el símil de la médula (MN 29), aclara desde un ángulo diferente el propósito del Buddha al exponer su *Dhamma* que trasciende el mundo. El *sutta* trata de un «hijo de buena familia» que ha ido de la vida familiar a la de sin hogar con la intención de llegar al fin del sufrimiento. Aún con propósito sincero en el momento de su ordenación, una vez que alcanza cierto éxito, ya sea un logro menor, como bienes y honores, o uno superior, como concentración y perspicacia, se convierte en complaciente y descuida su propósito original al entrar en el camino del Buddha. El Buddha declara que ninguna de estas etapas a lo largo del camino –ni la disciplina moral, la concentración o incluso el conocimiento y la visión– es el objetivo final de la vida espiritual. El objetivo, su médula o propósito esencial, es la «liberación inamovible de la mente», e insta a los que han entrado en el camino a no conformarse con ninguna otra cosa.

El texto VII,1(3) es una selección de *suttas* de «Los Discursos relacionados con el sendero» (*Maggasaṃyutt*a). Estos *suttas* afirman que el propósito de la práctica de la vida espiritual en el marco del Buddha es «el desvanecimiento del apego … el *Parinibbāna* sin apego», siendo el Noble Óctuple Sendero el camino para alcanzar cada uno de estos objetivos.

El Noble Óctuple Sendero es la formulación clásica del camino de la liberación, como ya se desprende del primer sermón del Buddha, en el que llama al Óctuple Sendero el camino al final del sufrimiento. El texto VII,2 proporciona definiciones formales de los factores individuales del sendero, pero no muestra concretamente cómo ha de integrarse su práctica en la vida de un discípulo. La aplicación detallada se completará más adelante en este capítulo y en los capítulos VIII y IX.

El texto VII,3 propone un enfoque del sendero diferente al que

estamos acostumbrados a oír en la retórica buddhista estándar. Si bien a menudo se nos dice que la práctica del camino buddhista depende enteramente del esfuerzo personal, este *sutta* hace hincapié en la importancia de la amistad espiritual. El Buddha declara que la amistad espiritual no es sólo «la mitad de la vida de santidad», sino la totalidad de ella, pues el intento de alcanzar la perfección espiritual no es una empresa puramente solitaria, sino que se produce en dependencia de las estrechas relaciones personales. La amistad espiritual da a la práctica del *Dhamma* una ineludible dimensión humana y une al cuerpo de practicantes buddhistas en una comunidad unida tanto verticalmente, por la relación del maestro y los estudiantes, como horizontalmente, por la amistad entre los compañeros que recorren un camino compartido.

Contrariamente a una creencia común, los ocho factores del sendero no son pasos que hayan de seguirse en secuencia, uno tras otro. Se describen más apropiadamente como componentes que como pasos. De manera óptima, los ocho factores deben estar presentes al mismo tiempo, cada uno haciendo su propia contribución distintiva, como ocho hebras entrelazadas de un cable que dan al cable fuerza máxima. Sin embargo, hasta que se alcance esa etapa, es inevitable que los factores del sendero exhiban algún grado de secuencia en su desarrollo. En general, los ocho factores se distribuyen en tres grupos como sigue:

1. el grupo de la disciplina moral (*sīlakkhandha*), compuesto de la recta palabra, la recta acción y los rectos medios de vida;
2. el grupo de concentración (*samādhikkhandha*), formado por el recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración, y
3. el grupo de la sabiduría (*paññākkhandha*), formado por la recta visión y el recto pensamiento.

Dentro de los *Nikāyas*, sin embargo, esta correlación sólo ocurre una vez (en MN 44; I 301), en que se atribuye a la monja

Dhammadinnā, no al propio Buddha. Podría decirse que los dos factores de la sabiduría se colocan al principio porque se requieren de una recta visión y un recto pensamiento preliminares al comienzo del sendero; proporcionando la recta visión la comprensión conceptual de los principios buddhistas que guían el desarrollo de los demás factores del sendero, y aportando el recto pensamiento la motivación adecuada y la dirección para el desarrollo del sendero.

En los *Nikāyas*, el Buddha expone a menudo la práctica del sendero como un entrenamiento gradual (*anupubbasikkhā*) que se desarrolla en etapas desde el primer paso hacia la meta final. Este entrenamiento gradual es una subdivisión más en detalle de la triple división del sendero en disciplina moral, concentración y sabiduría. Invariablemente, en los *suttas*, la exposición del entrenamiento progresivo comienza con emprender la vida errante sin hogar y con la adopción de la forma de vida de un *bhikkhu*, un monje buddhista. Esto llama inmediatamente la atención sobre la importancia de la vida monástica en la visión pragmática del Buddha. En principio, toda la práctica del Noble Óctuple Sendero está abierta a personas de cualquier modo de vida, monástica o laica, y el Buddha confirma que muchos de entre sus seguidores laicos cumplieron con el *Dhamma* y alcanzaron las tres primeras de las cuatro etapas del despertar, hasta el que no regresa (*anāgāmī*; los comentaristas *theravāda* dicen que los seguidores laicos también pueden alcanzar la cuarta etapa, la condición de *Arahant*, pero lo hacen ya sea al borde de la muerte o, después de alcanzarla, buscan inmediatamente el avance). El hecho es, sin embargo, que la vida del hogar fomenta inevitablemente una multitud de preocupaciones mundanas y apegos personales que impiden la búsqueda firme de la liberación. Así, cuando el Buddha emprendió su propia y noble búsqueda, lo hizo iniciando una vida errante y sin hogar y, después de su iluminación, como forma práctica de ayudar a otros,

estableció el *Saṅgha*, la orden de monjes y monjas, para aquellos que quieren dedicarse plenamente al *Dhamma* sin los obstáculos de las preocupaciones de la vida del hogar.

El entrenamiento gradual se da en dos versiones: una versión más larga en el *Dīgha Nikāya* y una versión de longitud media en el *Majjhima Nikāya*. Las principales diferencias son las siguientes: 1) la versión más larga tiene un tratamiento más detallado de las observancias relacionadas con el protocolo monástico y la auto-limitación ascética, y 2) la versión más larga incluye ocho tipos de conocimiento superior, mientras que la versión mediana tiene tres tipos. Sin embargo, siendo estos tres tipos los que se mencionan en el relato del Buddha de su propia iluminación (véase el texto II,3[2]) son, con mucho, los más importantes. El paradigma principal de la versión más larga del entrenamiento gradual se encuentra en DN 2; la versión mediana está en MN 27 y MN 51, con variantes en MN 38, MN 39, MN 53, MN 107 y MN 125. Aquí, el texto VII,4 incluye la totalidad de MN 27, que incorpora el entrenamiento en el símil de la huella del elefante que da su nombre al *sutta*. El texto VII,5, un extracto de MN 39, repite las etapas superiores del entrenamiento tal y como se describen en MN 27, pero incluye los impresionantes símiles no incluidos en la última versión.

La secuencia comienza con la aparición de un *Tathāgata* en el mundo y su exposición del *Dhamma*. Habiendo oído esto, el discípulo adquiere fe y sigue al Maestro a la vida errante. A continuación, asume las reglas de disciplina que promueven la purificación de la conducta y el recto medio de vida de un asceta. Los siguientes tres pasos –el contentarse, el control de las facultades sensoriales y la atención y la lucidez– interiorizan el proceso de purificación y, de este modo, permiten una transición desde la disciplina moral a la concentración.

La sección sobre el abandono de los cinco impedimentos se ocupa

del entrenamiento preliminar en la concentración. Los cinco impedimentos –el deseo sensual, la malevolencia, la pereza y la apatía, el desasosiego y el remordimiento y la duda– son los principales impedimentos para el desarrollo meditativo y, por lo tanto, deben ser eliminados para que la mente se recoja y se unifique. El grupo de pasajes sobre el entrenamiento gradual trata la superación de los impedimentos sólo esquemáticamente, pero otros textos en los *Nikāyas* proporcionan instrucciones más prácticas, mientras que los comentarios ofrecen aún más detalles. Los símiles en la versión de MN 39 –véase el texto VII,5– ilustran el gozoso sentido de libertad que se obtiene mediante la superación de los impedimentos.

La siguiente etapa en la secuencia describe el logro de los *jhānas*, estados profundos de concentración en los que la mente queda totalmente absorbida en su objeto. El Buddha enumera cuatro *jhānas*, denominados simplemente a partir de su posición numérica en la serie, cada uno más refinado y elevado que su predecesor. Los *jhānas* siempre son descritos con las mismas fórmulas, que en varios *suttas* se ven enriquecidas por símiles de gran belleza; de nuevo, véase el texto VII,5. Aunque la sabiduría más que la concentración es el factor crítico en el logro de la iluminación, el Buddha incluye invariablemente los *jhānas* en el entrenamiento gradual por, al menos, dos razones: en primer lugar, porque contribuyen a la perfección intrínseca del sendero, y, en segundo lugar, porque la concentración profunda a la que inducen sirve como base para el surgimiento de la percepción profunda. El Buddha llama a los *jhānas* las «huellas del *Tathāgata*» (MN 27,19-22) y los muestra como los precursores de la dicha del *Nibbāna* que se encuentra al final del entrenamiento.

A partir del cuarto *jhāna* se hacen posibles tres líneas alternativas de desarrollo extra. En una serie de textos fuera del grupo de pasajes sobre el entrenamiento gradual, el Buddha menciona cuatro

estados de meditación que siguen a la unificación mental establecida por los *jhāna*s. Estos estados, que se describen como «las liberaciones que son tranquilas e inmateriales», son aún mayores refinamientos de la concentración. Distinguidos de los *jhāna*s por su trascendencia de la imagen mental sutil que sirve como objeto en los *jhāna*s, se les denomina la base del espacio infinito, la base de la consciencia infinita, base de la nada, y la base de ni la percepción ni la no-percepción.

Una segunda línea de desarrollo es la adquisición del conocimiento extraordinario. El Buddha se refiere con frecuencia a un conjunto de seis tipos, que vienen a ser llamados los seis tipos de conocimiento superior (*chaḷabhiññā*). El último de ellos, el conocimiento de la destrucción de las corrupciones, es «supramundano» o que trasciende el mundo y, por lo tanto, marca la culminación de la tercera línea de desarrollo. Pero los otros cinco son todos mundanos, productos de la concentración mental extraordinariamente poderosa lograda en el cuarto *jhāna*: los poderes superiores a los normales, el oído divino, la capacidad de leer la mente de los demás, el recuerdo de vidas pasadas y el conocimiento del fallecimiento y el renacimiento de los seres (véase el texto VIII,4).

Los *jhāna*s y los logros inmateriales por sí mismos no generan la iluminación y la liberación. Aunque elevados y llenos de paz, sólo pueden silenciar las impurezas que sustentan el ciclo de renacimientos, pero no pueden erradicarlas. Para erradicar las impurezas en el nivel más fundamental, y de este modo llegar a la iluminación y a la liberación, el proceso meditativo debe dirigirse a una tercera línea de desarrollo. Ésta es la contemplación de «las cosas tal y como realmente son», lo que se traduce en percepciones cada vez más profundas en torno a la naturaleza de la existencia y que culmina en el objetivo final, la consecución de la condición de *Arahant*.

Esta línea de desarrollo es la que persigue el Buddha en el texto sobre el entrenamiento gradual. Lo prologa con descripciones de dos de los conocimientos directos, la rememoración de las vidas pasadas y el conocimiento del fallecimiento y el renacimiento de los seres. Los tres juntos ocuparon un lugar destacado en la propia iluminación del Buddha –como vimos en el texto II,3(2)– y en conjunto se les conoce como los tres verdaderos conocimientos (*tevijjā*). A pesar de que los dos primeros no son esenciales para la realización de la condición de *Arahant*, el Buddha probablemente los incluye aquí porque revelan las dimensiones verdaderamente amplias y profundas del sufrimiento en el *saṃsāra*, preparando de este modo la mente para la penetración de las Cuatro Nobles Verdades por las que este sufrimiento es diagnosticado y superado.

El texto sobre el entrenamiento gradual no muestra explícitamente el proceso de contemplación por el cual el meditador desarrolla la perspicacia. Todo el proceso sólo se da a entender por la mención de su fruto final, llamado el conocimiento de la destrucción de las corrupciones (*āsavakkhayañāṅa*). Los *āsavas* o corrupciones son una clasificación de las impurezas consideradas por su función de sostener el movimiento de avance del proceso de nacimiento y muerte. Los comentarios derivan la palabra de una raíz «*su»,* que significa «fluir». Los estudiosos difieren en cuanto a si el flujo implicado por el prefijo *ā* es hacia adentro o hacia fuera; por lo tanto, algunos lo han traducido como «influjos» o «influencias», y otros como «flujos de salida» o «efluentes». Un grupo de textos en los *suttas* indica el significado real del término independiente de la etimología cuando describe los *āsavas* como estados «que manchan, llevan a la renovación de la existencia, causan problemas, maduran en el sufrimiento y dan lugar al futuro nacimiento, la vejez y la muerte» (MN 36,47; 1250). Así que otros traductores, pasando por alto el significado literal, lo han traducido como «cánceres», «corrupciones» o «manchas». Las tres corrupciones mencionadas en

los *Nikāyas* son respectivamente sinónimos del deseo de placeres sensuales, del deseo de existencia o devenir y de la ignorancia. Cuando la mente del discípulo se libera de las corrupciones con la culminación del camino del *Arahant*, hace una revisión de su libertad recién adquirida y ruge el rugido del león: «Aniquilado el renacer, consumada la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir».

VII. EL CAMINO A LA LIBERACIÓN

1. ¿POR QUÉ SE ENTRA EN EL CAMINO?

(1) La flecha del nacimiento, el envejecimiento y la muerte

1. Así lo he oído: En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika.

2. Por aquél entonces, estando el venerable Māluṅkyāputta en la soledad del retiro, surgió este pensamiento en su mente : «Estas cuestiones el Bienaventurado no las explica, las deja a un lado y las rechaza, a saber, si: “el mundo es eterno”, “el mundo no es eterno”, “el mundo es finito”, “el mundo es infinito”, “el alma y el cuerpo son lo mismo”, “el alma y el cuerpo son diferentes”, “el *Tathāgata* existe tras la muerte”, “el *Tathāgata* no existe tras la muerte”, “el *Tathāgata* existe y no existe tras la muerte”, “el *Tathāgata* ni existe ni no existe tras la muerte”.[1] El Bienaventurado no me las explica. Que el Bienaventurado no me las explique, no me gusta, no me aguanto, así que iré adonde esté el Bienaventurado y le preguntaré por su significado. Si el Bienaventurado me las explica [se vuelven a enumerar las opiniones], entonces viviré la vida de santidad con el Bienaventurado. Si no me las explica, [se vuelven a enumerar las cuestiones], entonces abandonaré la práctica y regresaré a la vida

inferior».

3. Luego, al caer la tarde, cuando el venerable Māluṅkyāputta había concluido su retiro, fue adonde estaba el Bienaventurado, se le acercó, le ofreció sus respetos y se sentó a un lado. Una vez sentado, el venerable Māluṅkyāputta dijo al Bienaventurado:

«He aquí, venerable señor, que estando en la soledad del retiro, surgió este pensamiento en mi mente: "Estas cuestiones, el Bienaventurado no las explica, las deja a un lado y las rechaza … [se repite lo anterior] … Si no me las explica [se vuelven a enumerar las cuestiones], entonces abandonaré la práctica y regresaré a la vida inferior". Si el Bienaventurado sabe si: "El mundo es eterno", que me lo explique; si el Bienaventurado sabe si: "El mundo no es eterno", que me lo explique; Si el Bienaventurado no sabe si: "El mundo es eterno", o si no sabe si: "El mundo no es eterno", entonces, lo correcto para quien no sabe ni ve, es decir: "No conozco ni veo".… Si el Bienaventurado sabe… [se repite lo mismo para las demás cuestiones]: el mundo es finito, el mundo es infinito, el alma y el cuerpo son lo mismo, el alma y el cuerpo son diferentes, el *Tathāgata* existe tras la muerte, el *Tathāgata* no existe tras la muerte, el *Tathāgata* existe y no existe tras la muerte, el *Tathāgata* ni existe ni no existe tras la muerte, que me lo explique; Si el Bienaventurado no sabe … [se repite lo mismo para las demás cuestiones]: el mundo es finito, el mundo es infinito, el alma y el cuerpo son lo mismo, el alma y el cuerpo son diferentes, el *Tathāgata* existe tras la muerte, el *Tathāgata* no existe tras la muerte, el *Tathāgata* existe y no existe tras la muerte, el *Tathāgata* ni existe ni no existe tras la muerte, entonces, lo correcto para quien no sabe ni ve es decir: "No conozco ni veo"».

4. «¿Es que acaso, Māluṅkyāputta, te he dicho yo alguna vez: "Ven, Māluṅkyāputta, si vives la vida de santidad conmigo, te explicaré si el mundo es eterno o si el mundo no es eterno; si el mundo es finito o si el mundo es infinito; si el alma y el cuerpo son

lo mismo o si el alma y el cuerpo son diferentes; si el *Tathāgata* existe tras la muerte o si el *Tathāgata* no existe tras la muerte; si el *Tathāgata* existe y no existe tras la muerte o si el *Tathāgata* ni existe ni no existe tras la muerte"?». «No, venerable señor». «¿Es que acaso tú me dijiste: "Yo, venerable señor, viviré la vida de santidad con el Bienaventurado y el Bienaventurado me explicará: [se vuelven a enumerar las cuestiones]"?». «No, venerable señor». «Así pues, yo no te dije eso … [se vuelven a enumerar las cuestiones] … y tú no me dijiste eso … [se vuelven a enumerar las cuestiones]. Siendo así, hombre necio, ¿quién eres tú [para abandonar algo]?, ¿y qué es lo que abandonas?

5. »Si alguien, Māluṅkyāputta, dijera: "No viviré la vida de santidad con el Bienaventurado hasta que el Bienaventurado me explique: [se vuelven a enumerar las cuestiones]", ese moriría, Māluṅkyāputta, sin que el *Tathāgata* le hubiese explicado todo eso. Es, Māluṅkyāputta, como un hombre herido por una flecha untada de un fuerte veneno, que, al llamar sus amigos, compañeros parientes y familiares al médico cirujano, dijera: "No me sacaré la flecha hasta que sepa del hombre que me ha herido: si es de casta de guerreros, brahmanes, mercaderes o siervos… su nombre, su clan… si es alto, bajo o de mediana estatura… si es de piel negra, blanca o amarilla… su aldea, pueblo o ciudad de procedencia…" o, dijera: "No me sacaré la flecha hasta que sepa si el arma que me ha herido es un arco o una ballesta… si la cuerda del arco es de fibras de hierbas, caña, tendón, cáñamo o corteza… si el astil de la flecha es de madera silvestre o cultivada… si las plumas de la flecha son de buitre, cuervo, halcón, pavo real o cigüeña… si el tendón enrollado al astil de la flecha es de vaca, búfalo, ciervo o mono… si la flecha tiene la punta en forma de pezuña, o si la punta es curva, dentada, en forma de diente de ternero o hecha de adelfa".

»Ciertamente, Māluṅkyāputta, ese hombre moriría sin llegar a saber todo eso. Del mismo modo, Māluṅkyāputta, alguien que

dijera: “No viviré la vida de santidad con el Bienaventurado hasta que el Bienaventurado me explique: [se vuelven a enumerar las cuestiones]”, ese moriría, Māluṅkyāputta, sin que el *Tathāgata* le hubiese explicado todo eso.

6. »Māluṅkyāputta, si existe el punto de vista: “el mundo es eterno”, la vida de santidad no puede desarrollarse. Māluṅkyāputta, si existe el punto de vista: “el mundo no es eterno”, la vida de santidad no puede desarrollarse. Tanto si existe el punto de vista: “el mundo es eterno” como si existe el punto de vista: “el mundo no es eterno”, hay nacimiento, envejecimiento, muerte, pena, lamento, sufrimiento, frustración y tribulación, cuya aniquilación aquí y ahora es lo que yo enseño.

»Māluṅkyāputta, si existe el punto de vista: “el mundo es finito” … “el mundo es infinito” … “el cuerpo y el alma son lo mismo, el cuerpo y el alma son diferentes” … “el *Tathāgata* existe después de la muerte, el *Tathāgata* no existe después de la muerte” … “el *Tathāgata* existe y no existe después de la muerte, el *Tathāgata* ni existe ni no existe después de la muerte”, la vida de santidad no puede desarrollarse. Tanto si existe el punto de vista: “el mundo es finito” como si existe el punto de vista: “el mundo es infinito”… Tanto si existe el punto de vista: “el cuerpo y el alma son lo mismo” como si existe el punto de vista: “el cuerpo y el alma son diferentes”… Tanto si existe el punto de vista: “el *Tathāgata* existe después de la muerte” como si existe el punto de vista: “el *Tathāgata* no existe después de la muerte”, hay nacimiento, envejecimiento, muerte, pena, lamento, sufrimiento, frustración y tribulación, cuya aniquilación aquí y ahora es lo que yo enseño.

7. »Por tanto, Māluṅkyāputta, considera como no explicado lo que no he explicado y considera como explicado lo que sí he explicado. ¿Qué es, Māluṅkyāputta, lo que no he explicado?: “El mundo es eterno”, Māluṅkyāputta, no lo he explicado; “El mundo no es eterno” no lo he explicado … [se repite lo mismo de las

demás cuestiones].

8. »¿Por qué, Māluṅkyāputta, no lo he explicado? Pues, Māluṅkyāputta, porque no es provechoso para el fin, no es fundamental para la vida de santidad, no conduce al desengaño, al desapego, a la cesación, al sosiego, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbāna*, por eso no lo he explicado.

9. »¿Qué es, Māluṅkyāputta, lo que he explicado? Pues, Māluṅkyāputta, he explicado: "Esto es el sufrimiento", he explicado: "Éste es el origen del sufrimiento", he explicado: "Éste es el cesar del sufrimiento", he explicado: "Éste es el camino que lleva al cesar del sufrimiento".

10. »¿Por qué, Māluṅkyāputta, lo he explicado? Pues, Māluṅkyāputta, porque esto sí que es provechoso para el fin, es fundamental para la vida de santidad, conduce al desengaño, al desapego, a la cesación, al sosiego, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbāna*, por eso lo he explicado.

»Por tanto, Māluṅkyāputta, considera como no explicado lo que no he explicado y como explicado lo que sí he explicado».

Así habló el Bienaventurado. Satisfecho, el venerable Māluṅkyāputta se complació con las palabras del Bienaventurado.[2]

(MN 63: *Cūlamāluṅkya Sutta*; I 426-432)

(2) La médula de la vida espiritual

1. Así lo he oído: En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en la montaña del Pico del Buitre, poco después de la marcha de Devadatta.[3] Allí, refiriéndose a Devadatta, el Bienaventurado instruyó a los monjes:

2. «He aquí, monjes, que un hijo de buena familia da el paso del hogar a la vida sin hogar con fe: "estoy deprimido por el nacimiento, el envejecimiento y la muerte, por la pena, el lamento, el sufrimiento, la frustración y la tribulación, estoy deprimido por el

sufrimiento, estoy rodeado de sufrimiento. Seguro que se conoce la forma de poner fin a todo este montón de sufrimiento". Dando el paso de este modo, consigue bienes, honores y fama. Contento con esos bienes, honores y fama, siente cumplidos sus objetivos. A causa de esos bienes, honores y fama, se enaltece a sí mismo y menosprecia a otros: "yo tengo bienes, honores y fama, en cambio estos otros monjes no son conocidos ni se les honra". A causa de esos bienes, honores y fama, se intoxica, se embriaga, se vuelve negligente y, siendo negligente, vive en sufrimiento.

»Imaginad, monjes, un hombre que necesitara buena madera, que fuera en busca de buena madera, que anduviera buscando buena madera hasta encontrarse delante de un gran árbol que tuviera buena madera. Y que aquel hombre pasara de largo la médula del árbol, pasara de largo el duramen, pasara de largo la albura, pasara de largo la corteza, y cortara solamente las ramas y las hojas, y que con ellas se fuera pensando que son la médula del árbol. Y suponed que entonces una persona con visión, habiéndolo visto le dijera: "desde luego, señor, usted no sabe reconocer lo que es la médula del árbol, lo que es el duramen, la albura, la corteza, las ramas y las hojas, pues usted, necesitando buena madera … etc. … ha cortado solamente las ramas y las hojas y, con ellas, se iba pensando que eran la médula del árbol. De esta forma, nunca llevará a cabo lo que tenía previsto hacer con la buena madera". Lo mismo ocurre, monjes, con aquél que se intoxica, se embriaga, se vuelve negligente con los bienes, los honores y la fama. Monjes, a éste se le denomina el monje que quitó las ramas y las hojas de la vida de santidad, y, tras hacerlo, se detuvo.

3. »He aquí monjes, que un hijo de buena familia da el paso del hogar a la vida sin hogar con fe: "estoy deprimido por el nacimiento, el envejecimiento y la muerte, por la pena, el lamento, el sufrimiento, la frustración y la tribulación, estoy deprimido por el sufrimiento, estoy rodeado de sufrimiento. Seguro que se conoce la

forma de poner fin a todo este montón de sufrimiento". Dando el paso de este modo, consigue bienes, honores y fama. Pero no se contenta con esos bienes, honores y fama; no siente cumplidos sus objetivos. No se enaltece a sí mismo ni menosprecia a los demás a causa de esos bienes, honores y fama. No se intoxica, ni se embriaga, ni se vuelve negligente a causa de esos bienes, honores y fama. Siendo diligente, culmina la práctica de la disciplina moral. Contento con la culminación de la práctica de la disciplina moral, se enaltece a sí mismo y menosprecia a otros: "yo tengo disciplina moral y buenas cualidades, en cambio estos otros monjes son de una disciplina moral deficiente y tienen malas cualidades". A causa de la culminación de la práctica de la disciplina moral, se intoxica, se embriaga, se vuelve negligente y, siendo negligente, vive en sufrimiento.

»Imaginad, monjes, un hombre que necesitara buena madera, que fuera en busca de buena manera, que anduviera buscando buena madera hasta encontrarse delante de un gran árbol que tuviera buena madera. Y que aquel hombre pasara de largo la médula del árbol, pasara de largo el duramen, pasara de largo la albura, y cortara solamente la corteza, y con ella se fuera pensando que era la médula del árbol. Y suponed que entonces una persona con visión, habiéndolo visto le dijera: "desde luego, señor, usted no sabe reconocer lo que es la médula del árbol, lo que es el duramen, la albura, la corteza, y lo que son ramas y hojas, pues usted, necesitando buena madera … etc. … ha cortado sólo la corteza y, con ella, se iba pensando que era la médula del árbol. De esta forma, nunca llevará a cabo lo que tenía previsto hacer con la buena madera". Lo mismo ocurre, monjes, con aquél que se intoxica, se embriaga, se vuelve negligente con la culminación de la práctica de la disciplina moral. Monjes, a éste se le denomina el monje que quitó la corteza de la vida de santidad y, tras hacerlo, se detuvo.

4. »He aquí, monjes, que un hijo de buena familia da el paso del hogar a la vida sin hogar con fe: “estoy deprimido por el nacimiento, el envejecimiento y la muerte, por la pena, el lamento, el sufrimiento, la frustración y la tribulación, estoy deprimido por el sufrimiento, estoy rodeado de sufrimiento. Seguro que se conoce la forma de poner fin a todo este montón de sufrimiento”. Dando el paso de este modo, consigue bienes, honores y fama. No se contenta con esos bienes, honores y fama; no siente cumplidos sus objetivos. No se enaltece a sí mismo ni menosprecia a los demás a causa de esos bienes, honores, y fama. No se intoxica, ni se embriaga, ni se vuelve negligente a causa de esos bienes, honores y fama. Siendo diligente, culmina la práctica de la disciplina moral. No se contenta con la culminación de la práctica de la disciplina moral, no se enaltece a sí mismo y no menosprecia a otros. No se intoxica, ni se embriaga, ni se vuelve negligente a causa de la culminación de la práctica de la disciplina moral, y, siendo diligente, logra la culminación de la práctica de la concentración. Se contenta con la culminación de la práctica de la concentración y siente cumplidos sus objetivos. A causa de la culminación de la práctica de la concentración, se enaltece a sí mismo y menosprecia a otros: “yo tengo recogimiento y mi mente está unificada, en cambio estos otros monjes no tienen recogimiento y su mente está dispersa”. Se intoxica, se embriaga, se vuelve negligente a causa de la culminación de la práctica de la concentración y, siendo negligente, vive en sufrimiento.

»Imaginad, monjes, un hombre que necesitara buena madera, que fuera en busca de buena madera, que anduviera buscando buena madera hasta encontrarse delante de un gran árbol que tuviera buena madera. Y que aquel hombre pasara de largo la médula del árbol, pasara de largo el duramen, y cortara solamente la albura, y con ella se fuera pensando que era la médula del árbol. Y suponed que, entonces, una persona con visión, habiéndolo visto le dijera:

“desde luego, señor, usted no sabe reconocer lo que es la médula del árbol, lo que es el duramen, la albura, la corteza, las ramas y las hojas, pues usted, necesitando buena madera … etc. … ha cortado sólo la albura y, con ella, se iba pensando que era la médula del árbol. De esta forma, nunca llevará a cabo lo que tenía previsto hacer con la buena madera”. Lo mismo ocurre, monjes, con aquél que se intoxica, se embriaga, se vuelve negligente con la culminación de la práctica de la concentración. Monjes, a éste se le denomina el monje que quitó la albura de la vida de santidad, y, tras hacerlo, se detuvo.

5. »He aquí, monjes, que un hijo de buena familia da el paso del hogar a la vida sin hogar con fe: “estoy deprimido por el nacimiento, el envejecimiento y la muerte, por la pena, el lamento, el sufrimiento, la frustración y la tribulación, estoy deprimido por el sufrimiento, estoy rodeado de sufrimiento. Seguro que se conoce la forma de poner fin a todo este montón de sufrimiento”. Dando el paso de este modo, consigue bienes, honores y fama. No se contenta con esos bienes, honores y fama; no siente cumplidos sus objetivos. No se enaltece a sí mismo ni menosprecia a los demás a causa de esos bienes, honores y fama. No se intoxica, ni se embriaga, ni se vuelve negligente a causa de esos bienes, honores y fama. Siendo diligente, culmina la práctica de la disciplina moral. No se contenta con la culminación de la práctica de la disciplina moral, no se enaltece a sí mismo y no menosprecia a otros. No se intoxica, ni se embriaga, ni se vuelve negligente a causa de la culminación de la práctica de la disciplina moral, y, siendo diligente, logra la culminación de la práctica de la concentración. No se contenta con la culminación de la práctica de la concentración y no siente cumplidos sus objetivos. No se enaltece a sí mismo ni menosprecia a otros a causa de la culminación de la práctica de la concentración. No se intoxica, no se embriaga, no se vuelve negligente a causa de la culminación de la práctica de la concentración, y, siendo

diligente, culmina el conocimiento y la visión.[4] Se contenta con la culminación del conocimiento y la visión, y siente cumplidos sus objetivos. A causa de la culminación del conocimiento y la visión, se enaltece a sí mismo y menosprecia a otros: “yo tengo conocimiento y vivo con visión, en cambio estos otros monjes no tienen conocimiento ni viven con visión”. Se intoxica, se embriaga, se vuelve negligente a causa de la culminación del conocimiento y la visión, y, siendo negligente, vive en sufrimiento.

»Imaginad, monjes, un hombre que necesitara buena madera, que fuera en busca de buena madera, que anduviera buscando buena madera hasta encontrarse delante de un gran árbol que tuviera buena madera. Y que aquel hombre, pasara de largo la medula del árbol, y cortara solamente el duramen, y con él se fuera pensando que era la médula del árbol. Y suponed que entonces una persona con visión, habiéndolo visto le dijera: “desde luego, señor, usted no sabe reconocer lo que es la médula del árbol, lo que es el duramen, la albura, la corteza, las ramas y las hojas, pues usted, necesitando buena madera … etc. … ha cortado sólo el duramen y, con él, se iba pensando que era la médula del árbol. De esta forma nunca llevará a cabo lo que tenía previsto hacer con la buena madera”. Lo mismo ocurre, monjes, con aquél que se intoxica, se embriaga, se vuelve negligente con la culminación del conocimiento y la visión. Monjes, a este se le denomina el monje que quitó el duramen de la vida de santidad y, tras hacerlo se detuvo.

6. »He aquí, monjes, que un hijo de buena familia da el paso del hogar a la vida sin hogar con fe: “estoy deprimido por el nacimiento, el envejecimiento y la muerte, por la pena, el lamento, el sufrimiento, la frustración y la tribulación, estoy deprimido por el sufrimiento, estoy rodeado de sufrimiento. Seguro que se conoce la forma de poner fin a todo este montón de sufrimiento”. Así, dando el paso de este modo, consigue bienes, honores y fama. No se contenta con esos bienes, honores y fama; no siente cumplidos sus

objetivos. No se enaltece a sí mismo, ni menosprecia a los demás a causa de esos bienes, honores y fama. No se intoxica, ni se embriaga, ni se vuelve negligente a causa de esos bienes, honores y fama. Siendo diligente, culmina la disciplina moral. No se contenta con la culminación de la práctica de la disciplina moral, no se enaltece a sí mismo y no menosprecia a otros. No se intoxica, ni se embriaga, ni se vuelve negligente a causa de la culminación de la práctica de la disciplina moral, y, siendo diligente, logra la culminación de la práctica de la concentración. No se contenta con la culminación de la práctica de la concentración y no siente cumplidos sus objetivos. No se enaltece a sí mismo, ni menosprecia a otros a causa de la culminación de la práctica de la concentración. No se intoxica, no se embriaga, no se vuelve negligente a causa de la culminación de la práctica de la concentración, y, siendo diligente, culmina el conocimiento y la visión. No se contenta con la culminación del conocimiento y la visión, y no siente cumplidos sus objetivos. No se enaltece a sí mismo, ni menosprecia a otros a causa de la culminación del conocimiento y la visión. No se intoxica, no se embriaga, no se vuelve negligente a causa de la culminación del conocimiento y la visión, y, siendo diligente, culmina la liberación eterna. Y no es posible, monjes, que el monje que culmina la liberación eterna pueda retroceder.[5]

»Imaginad, monjes, un hombre que necesitara buena madera, que fuera en busca de buena madera, que anduviera buscando buena madera hasta encontrarse delante de un gran árbol que tuviera buena madera. Y que aquel hombre, sin pasar de largo la médula del árbol, la cortara y se fuera sabiendo que es la médula del árbol. Y suponed que, entonces, una persona con visión, habiéndolo visto le dijera: “sin duda, este señor sabe reconocer lo que es la médula del árbol, lo que es el duramen, la albura, la corteza, las ramas y las hojas, pues necesitando buena madera … etc. … ha cortado sólo la médula y con ella se va sabiendo que es la médula del árbol. De

esta forma llevará a cabo lo que tenía previsto hacer con la buena madera". Lo mismo ocurre, monjes, con aquél que culmina la liberación eterna.

7. »Monjes, el cometido de la vida de santidad no son los bienes, los honores y la fama, ni la culminación de la práctica de la disciplina moral, ni la culminación de la práctica de la concentración, ni la culminación del conocimiento y la visión. Es aquella liberación mental que es inamovible, monjes; ese es el propósito de la vida de santidad, esa es la médula, esa es la finalidad».[6]

Esto dijo el Bienaventurado. Satisfechos, los monjes se regocijaron con las palabras del Bienaventurado.

(MN 29: *Mahāsāropama Sutta*; I 192-197)

(3) El desvanecimiento del apego

«Monjes, si renunciantes de otras escuelas os preguntaran: "¿Cuál es el propósito de seguir la vida de santidad con el asceta Gotama?", vosotros debéis responderles así: "Es, amigos, el propósito del desvanecimiento del apego[7] por lo que seguimos la vida de santidad con el Bienaventurado".

»Si los renunciantes de otras escuelas os preguntaran así: "¿Pero es que existe un sendero, es que existe un camino para el desvanecimiento del apego?". Vosotros debéis responderles así: "Existe ciertamente un sendero, amigos, existe un camino para el desvanecimiento del apego".

»¿Y cuál es, monjes, el sendero?, ¿cuál es el camino para el desvanecimiento del apego? Es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración. Éste es el sendero, monjes, éste es el camino para el desvanecimiento del apego.

»Si así os preguntan, monjes, debéis responder a los renunciantes de otras escuelas así.

»[O bien podéis responderles:] "Es, amigos, el propósito de librarse de las ataduras … el propósito de erradicar las tendencias latentes … el propósito de comprender plenamente el *saṃsāra* … el propósito de destruir las corrupciones … el propósito de realizar el fruto de la liberación y la sabiduría … el propósito de lograr la visión y el conocimiento … el propósito de lograr el *Parinibbāna* sin apego, por lo que seguimos la vida de santidad con el Bienaventurado".

»Si los renunciantes de otras escuelas os preguntaran así: "¿Pero es que existe un sendero, es que existe un camino para el *Parinibbāna* sin apego?", vosotros debéis responderles así: "Existe ciertamente un sendero, amigos, un camino para el *Parinibbāna* sin apego".

»¿Y cuál es, monjes, el sendero?, ¿cuál es el camino para el *Parinibbāna* sin apego? Es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración. Éste es el sendero, éste es el camino el para el *Parinibbāna* sin apego.

»Si os preguntan así, monjes, debéis responder a los renunciantes de otras escuelas así».

(SN 45:41-48; combinado; V 27-29)

2. ANÁLISIS DEL ÓCTUPLE SENDERO

«Os enseñaré, monjes, el Noble Óctuple Sendero y lo analizaré. Escuchad esto, prestad buena atención, y hablaré».

«Sí, venerable señor», respondieron los monjes al Bienaventurado. El Bienaventurado dijo:

«¿Cuál es, monjes, el Noble Óctuple Sendero? Es éste: recta

visión, recto pensamiento, recta palabra, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

»¿Cuál es, monjes, la recta visión? Pues, monjes, conocer el sufrimiento, conocer el origen del sufrimiento, conocer el final del sufrimiento, y conocer el camino que conduce al final del sufrimiento. A esto se le llama, monjes, recta visión.

»¿Cuál es, monjes, el recto pensamiento? Pues, monjes, el pensamiento de renunciar, el pensamiento de no hacer daño, el pensamiento de no ser violento. A esto se le llama, monjes, recto pensamiento.

»¿Cuál es, monjes, la recta palabra? Pues, monjes, abstenerse de mentir, abstenerse de hablar maliciosamente, abstenerse de hablar groseramente, abstenerse de hablar frívolamente. A esto se le llama, monjes, recta palabra.

»¿Cuál es, monjes, la recta acción? Pues, monjes, abstenerse de matar seres vivos, abstenerse de tomar lo que no es dado, abstenerse de conducta sexual inapropiada. A esto se le llama, monjes, recta acción.

»¿Cuáles son, monjes, los rectos medios de vida? He aquí, monjes, que un Noble discípulo renuncia a un medio de vida ilícito y se gana la vida por medios lícitos. A esto se le llama, monjes, rectos medios de vida.

»¿Cuál es, monjes, el recto esfuerzo? He aquí, monjes, que un monje procura impedir que surjan estados mentales malignos y perjudiciales que no han surgido todavía, se esfuerza, genera energía, agudiza la mente y persevera. He aquí, monjes, que un monje procura fomentar la renuncia a los estados mentales malignos y perjudiciales que ya han surgido… y persevera. He aquí, monjes, que un monje procura que surjan estados mentales beneficiosos que no han surgido todavía… y persevera. He aquí, monjes, que un monje procura mantener, conservar, clarificar, fomentar, desarrollar plenamente, cultivar y llevar a su perfección

los estados mentales beneficiosos que ya han surgido. A esto se le llama, monjes, recto esfuerzo.

»¿Cuál es, monjes, la recta atención? He aquí, monjes, que un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo, fervoroso, lúcido y atento, eliminando la codicia y la frustración por lo mundano. He aquí, monjes, que un monje vive contemplando las sensaciones en las sensaciones, fervoroso, lúcido y atento, eliminando la codicia y la frustración por lo mundano. He aquí, monjes, que un monje vive contemplando la mente en la mente, fervoroso, lúcido y atento, eliminando la codicia y la frustración por lo mundano. He aquí, monjes, que un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas*, fervoroso, lúcido y atento, eliminando la codicia y la frustración por lo mundano. A esto se le llama, monjes, recta atención.

»¿Cuál es, monjes, la recta concentración? He aquí, monjes, que un monje, retirado del deseo sensual, retirado de estados mentales perjudiciales, alcanza el primer *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos del retiro y va acompañado de ideación y reflexión, y mora en él. Luego, al cesar la ideación y la reflexión, el monje alcanza el segundo *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos de la concentración; está libre de ideación y reflexión, y va acompañado de unificación de la mente y serenidad interior, y mora en él. Luego, al desvanecerse el gozo, el monje permanece ecuánime, atento y lúcido, experimentando con el cuerpo aquel estado de felicidad que los Nobles llaman “Vivir feliz, atento y ecuánime”, con lo que alcanza el tercer *jhāna* y mora en él. Luego, al renunciar al placer, al renunciar al dolor, y previa desaparición de la alegría y la frustración, el monje alcanza el cuarto *jhāna*, sin dolor ni placer, completamente purificado por la atención y la ecuanimidad, y mora en él. A esto se le llama, monjes, recta concentración».

(SN 45:8; V 8-10)

3. LA BUENA AMISTAD

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Sakyas. Allí existía una ciudad de los Sakyas llamada Nāgaraka. Entonces, el venerable Ānanda se dirigió a donde estaba el Bienaventurado. Una vez allí, le saludó respetuosamente y se sentó a un lado. Sentado a un lado, el venerable Ānanda dijo esto al Bienaventurado:

«Ciertamente, venerable señor, tener un buen amigo, tener un buen compañero, tener un buen camarada, es la mitad de la vida de santidad».[8]

«¡De ningún modo, Ānanda! ¡De ningún modo! Tener un buen amigo, tener un buen compañero, tener un buen camarada lo es todo en la vida de santidad. Pues cuando un monje es buen amigo, un buen compañero y un buen camarada, de él se espera que cultive el Noble Óctuple Sendero y que haga prosperar el Noble Óctuple Sendero.

»¿Y cómo, Ānanda, el monje buen amigo, buen compañero, buen camarada, cultiva y hace prosperar el Noble Óctuple Sendero? He aquí, Ānanda, que un monje cultiva y hace prosperar la recta visión basada en el discernimiento, basada en el desapego, basada en la cesación, cuya culminación es el desprendimiento. Cultiva y hace prosperar el recto pensamiento, basado en el discernimiento … cultiva y hace prosperar la recta palabra … la recta acción … los rectos medios de vida … el recto esfuerzo … la recta atención … cultiva y hace prosperar la recta concentración, basada en el discernimiento, basada en el desapego, basada en la cesación, cuya culminación es el desprendimiento. Así es, Ānanda, cómo el monje que es un buen amigo, un buen compañero y un buen camarada

cultiva el Noble Óctuple Sendero y hace prosperar el Noble Óctuple Sendero.

»De esta forma también, Ānanda, se debe entender el tener un buen amigo, un buen compañero y un buen camarada como si fueran el todo de la vida de santidad: contando conmigo, Ānanda, como un buen amigo, un buen compañero y un buen camarada, los seres sometidos al nacimiento se liberan del nacimiento; los seres sometidos al envejecimiento se libran del envejecimiento; los seres sometidos a la muerte se liberan de la muerte; los seres sometidos a la pena, el lamento, el sufrimiento, la frustración y la tribulación se liberan de la pena, el lamento, el sufrimiento, la frustración y la tribulación. Así también, Ānanda, se debe entender el tener un buen amigo, un buen compañero y un buen camarada, como si fueran el todo de la vida de santidad».

(SN 45:2; V 2-3)

4. EL ENTRENAMIENTO GRADUAL

1. Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika.

2. En aquella ocasión, por la mañana temprano, el brahmán Jāṅussoṅi salía de Sāvatthi en un carruaje todo blanco tirado por yeguas. Jāṅussoṅi, el brahmán, vio venir de lejos al renunciante Pilotika. Al verle, le dijo así: «¿De donde viene a esta temprana hora el maestro Vacchāyana?».[9]

«Señor, vengo de estar con el asceta Gotama».

«¿Qué cree el maestro Vacchāyana: "tiene el asceta Gotama claridad de juicio, es un sabio"?».

«¿Quién soy yo para saber si el asceta Gotama tiene claridad de juicio? Ciertamente, uno debería ser su igual para apreciar la claridad de juicio del asceta Gotama».

«Verdaderamente, el maestro Vacchāyana elogia sobremanera al asceta Gotama».

«¿Quién soy yo, señor, para elogiar al asceta Gotama? El asceta Gotama es elogiado por los más elogiados como el mejor entre dioses y hombres».

«¿Qué virtud reconoce el maestro Vacchāyana en el asceta Gotama, para que tanto le respete?».

3. «Señor, al igual que un cazador de elefantes experimentado, entrando en un bosque donde viven elefantes, y viendo allí una gran huella de elefante, tanto de larga y tanto de ancha, llega a la conclusión: "Este sí que es un gran elefante", de la misma forma, cuando vi las cuatro huellas del asceta Gotama, llegué a la conclusión: "El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien"».

«¿Cuáles son esas cuatro huellas?».

4. «He aquí, señor, que he visto a ciertos guerreros muy sabios, inteligentes, versados en el debate con otros, muy sutiles en sus distinciones, que van por ahí con su sabiduría desmenuzando las concepciones de otros. Esos, cuando oyen decir: "El asceta Gotama visitará tal pueblo o tal ciudad", preparan una pregunta pensando: "Tras acercarnos al asceta Gotama, le preguntaremos esto, si le preguntamos de esta forma nos responderá así, y le refutaremos de este modo; si le preguntamos de esta otra forma y nos responde así, de este otro modo le refutaremos".

»Luego, cuando se enteran: "El asceta Gotama está visitando tal pueblo o tal ciudad" se acercan a él y éste les enseña, motiva, anima e inspira con una charla sobre el *Dhamma*. Ellos, instruidos, motivados, animados e inspirados con una charla sobre el *Dhamma* ni siquiera le hacen ninguna pregunta al asceta Gotama. ¿Cómo entonces refutarle? Lo que sucede es que van y se hacen discípulos del asceta Gotama. Señor, cuando yo vi esta primera huella en el

asceta Gotama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien”.

5. »De nuevo, señor, he aquí que he visto a ciertos brahmanes muy sabios, inteligentes, versados en el debate con otros, muy sutiles en sus distinciones, que van por ahí con su sabiduría desmenuzando las concepciones de otros. Ellos oyen… etc. [como antes] … y lo que sucede es que van y se hacen discípulos del asceta Gotama. Señor, cuando vi esta segunda huella del asceta Gotama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien”.

6. »De nuevo, señor, he aquí que he visto a ciertos cabezas de familia muy sabios, inteligentes, versados en el debate con otros, muy sutiles en sus distinciones, que van por ahí con su sabiduría desmenuzando las concepciones de otros. Ellos oyen… etc. [como antes]… y lo que sucede es que van y se hacen discípulos del asceta Gotama. Señor, cuando vi esta tercera huella del asceta Gotama llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien”.

7. »De nuevo, señor, he aquí que he visto a ciertos ascetas muy sabios, inteligentes, versados en el debate con otros, muy sutiles en sus distinciones, que van por ahí con su sabiduría desmenuzando las concepciones de otros. Ellos oyen…etc. [como antes] … y lo que sucede es que van y piden permiso al asceta Gotama para pasar de la vida en el hogar a la vida sin hogar, y el asceta Gotama les concede dar el paso. Los que así han dado el paso y están viviendo solos, retirados, diligentes, fervorosos y resueltos, logran sin tardanza, en este mismo mundo, experimentando por sí mismos con conocimiento superior, alcanzar y morar en aquella insuperable consumación de la vida de santidad por la que los hijos de buena

familia dejan el hogar, y hacen bien, para salir a la vida sin hogar. Ellos dicen así: “En verdad que antes estábamos casi perdidos, a punto de perecer, cuando nos llamábamos ascetas y no lo éramos, nos llamábamos brahmanes y no lo éramos, nos decíamos *Arahant*s y no lo éramos; sin embargo, ahora sí somos ascetas, ahora somos brahmanes, ahora somos *Arahant*s”. Señor, cuando vi esta cuarta huella del asceta Gotama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien”».

8. Dicho esto, el brahmán Jāṅussoṅi bajó del carro todo blanco tirado por yeguas, se arregló el manto sobre un hombro y, alzando las manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado, exclamó tres veces lo siguiente: «¡Saludos respetuosos al Bienaventurado, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado! ¡Saludos respetuosos al Bienaventurado, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado! ¡Saludos respetuosos al Bienaventurado, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado! Sería bueno que tarde o temprano coincidiéramos con el maestro Gotama y quizás podríamos conversar con él».

9. Entonces, el brahmán Jāṅussoṅi fue adonde estaba el Bienaventurado, se le acercó e intercambió saludos con él. Terminada esa charla amigable y cortés, se sentó a un lado. Una vez sentado, el brahmán Jāṅussoṅi relató al Bienaventurado toda su conversación con el asceta errante Pitolika. Cuando lo hubo contado, el Bienaventurado dijo al brahmán Jāṅussoṅi: «Brahmán, con esto, el símil de la huella del elefante aún no está completamente detallado. Para que el símil de la huella del elefante esté completamente detallado, escucha con cuidadosa atención, y hablaré». «Sí señor», contestó el brahmán Jāṅussoṅi al Bienaventurado. El Bienaventurado dijo así:

10. «Brahmán, supongamos que un cazador de elefantes entra en

un bosque donde viven elefantes y ve una gran huella de elefante, tanto de larga y tanto de ancha; si es un cazador de elefantes experimentado, no llega sin más a la conclusión: "Éste sí que es un gran elefante". Y ¿por qué? Pues, brahmán, porque en un bosque de elefantes hay hembras de elefante que son pequeñas de talla, pero con patas grandes, y esta huella podría ser de una de ellas. Él sigue por el bosque y ve una gran huella de elefante, larga, ancha, y en lo alto [del ramaje], arañazos; alguien que sea un cazador de elefantes experimentado no llega todavía a la conclusión: "Éste sí que es un gran elefante". Y ¿por qué? Pues, brahmán, porque en un bosque de elefantes hay hembras de elefante de gran talla con dientes salientes y patas grandes, y esta huella podría ser de una de ellas. Él sigue por el bosque y ve una gran huella de elefante, larga, ancha, arañazos en lo alto [del ramaje] y tajos hechos por colmillos; si es un cazador de elefantes experimentado, no llega todavía a la conclusión: "Éste sí que es un gran elefante". Y ¿por qué? Pues, brahmán, porque en un bosque de elefantes hay hembras de elefante de gran talla con colmillos y patas grandes, y esta huella podría ser de una de ellas. Él sigue por el bosque y ve una gran huella, larga, ancha, arañazos en lo alto [del ramaje], tajos hechos por colmillos y ramas rotas. Entonces ve a un gran elefante macho al pie de un árbol o en campo abierto, caminando, de pie, sentado o recostado; sólo entonces llega a la conclusión: "Éste sí que es un gran elefante".

11. »De la misma manera, brahmán, he aquí que un *Tathāgata* aparece en el mundo, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado. Habiéndolo experimentado por sí mismo con conocimiento superior, él da a conocer este mundo con sus divinidades, sus Māras y Brahmās, a esta población con sus ascetas y brahmanes, con sus

gobernantes y plebeyos. Él expone el *Dhamma* que es bueno en su principio, bueno en su mitad y bueno en su final, tanto en la letra como en el espíritu, él proclama la vida de santidad lograda en su integridad y completamente pura.

12. »Un cabeza de familia o el hijo de un cabeza de familia o alguien nacido en cualquier otro clan escucha el *Dhamma*. Al escuchar el *Dhamma*, adquiere fe en el *Tathāgata*. Por medio de la fe que ha adquirido, reflexiona así: "La vida en el hogar está llena de estorbos e impurezas. La vida sin hogar es al aire libre. No es fácil viviendo en un hogar practicar la vida de santidad en su máxima integridad y completamente pura hasta el final, brillante como la madreperla. Y ¿si me cortase cabellos y barba, me pusiese el hábito anaranjado y dejase el hogar para salir a la vida sin hogar?". Y al cabo de poco tiempo, liberado de todos sus bienes, sean muchos o pocos, y liberado de sus parientes, sean muchos o pocos, cortándose los cabellos y la barba, y poniéndose el hábito anaranjado, da el paso de la vida en el hogar a la vida sin hogar.

13. »El asceta que así ha dado el paso, entra en la forma de vida y disciplina de los monjes:

»Renunciando a la muerte de seres vivos, se abstiene de matar a seres vivos. Dejando a un lado el garrote y dejando a un lado la espada, humilde y bondadoso, vive benévolo y compasivo para con todos los seres vivos.

»Renunciando a lo que no le es dado, se abstiene de tomar lo que no le es dado, sólo toma lo que le ofrecen y con ello se contenta y, sin robar, vive con el corazón puro.

»Renunciando a la vida sin castidad, se consagra a la vida de castidad, apartado del mal y absteniéndose de relaciones sexuales de naturaleza vulgar.

»Renunciando a la mentira, se abstiene de mentir, dice la verdad, es fiel a la verdad, es digno de confianza, es fiable y no engaña al mundo.

»Renunciando al hablar malicioso, se abstiene de hablar maliciosamente, lo que oye aquí no lo repite allí para provocar disensión entre los de allá y los de aquí, y lo que oye allá no lo repite aquí para provocar disensión entre los de aquí y los de allá, une a los que están divididos, promueve la armonía de los que están unidos, disfruta de la concordia, se deleita y goza con ella diciendo palabras que tienden a fomentarla.

»Renunciando al hablar grosero, se abstiene de hablar groseramente, todo su hablar es amistoso, agradable al oído, afable, que llega al corazón, cortés, querido y preferido por muchos.

»Renunciando al hablar frívolo, se abstiene de hablar frívolamente, sus palabras son oportunas, verídicas, provechosas, habla del *Dhamma*, habla de la Disciplina, a su debido tiempo, dice palabras dignas de atesorarse, razonadas, moderadas y beneficiosas.

»Se abstiene de dañar semillas o plantas vivas. Come una sola vez al día, no se alimenta a deshora, ni por la noche.[10]

»Se abstiene de bailes, cantos, músicas y espectáculos frívolos.

»Se abstiene del uso de guirnaldas, perfumes y cosméticos, así como de alhajas y otros adornos de la persona.

»Se abstiene del uso de lechos ni muy altos ni muy anchos.

»No acepta oro ni plata. No acepta grano sin cocer ni carne cruda. No acepta mujeres, sean mayores o jóvenes; no acepta esclavos ni esclavas, ni cabras ni ovejas ni cerdos ni aves de corral ni ganado, caballos o elefantes, ni campos o terrenos.

»Se abstiene de llevar encargos o de hacer de mensajero. Se abstiene de comprar o vender. Se abstiene del uso de medidas, metales o pesos falsos. Se abstiene de cualquier género de corrupción, soborno, fraude o engaño. Se abstiene de cualquier acto de violencia, robo, asalto, secuestro, asesinato o tortura.

14. »Se contenta con un manto para proteger su cuerpo y con un cuenco en el que recibir la comida para sustentar su estómago, y así, dondequiera que va, lleva eso consigo. Libre como un pájaro

que vuele adonde vuele no lleva otra carga más que sus alas, así va el monje por doquier con su manto y su cuenco de comida. Dotado de este noble conjunto de virtudes, experimenta interiormente una felicidad sin tacha.

15. »Cuando ve una forma con la vista no se aferra ni a sus características ni a sus detalles,[11] ya que al que vive con una facultad visual descontrolada le pueden invadir estados mentales perjudiciales o nocivos de frustración y codicia; practicando el control, protege la facultad visual y se dedica a controlar la facultad visual. Cuando oye un sonido con el oído… huele un olor con el olfato… gusta un sabor con el gusto… toca algo tangible con el tacto… tiene consciencia de un pensamiento con la mente, no se aferra ni a sus características ni a sus detalles, ya que al que vive con una facultad mental descontrolada, le pueden invadir estados mentales perjudiciales o nocivos de frustración y codicia; así practica el control, protege la facultad mental y se dedica a controlar la facultad mental. Practicando así este noble control de las facultades, experimenta en su interior una felicidad sin tacha.

16. »Actúa con lucidez en todo lo que hace, ya sea yendo o viniendo… mirando adelante o mirando a su alrededor… encogiéndose o estirándose… llevando la túnica, el cuenco y el manto… comiendo, bebiendo, masticando, saboreando… defecando u orinando… caminando, de pie, sentado, dormido, despierto, hablando o en silencio, actúa con lucidez.

17. »Dotado de este Noble conjunto de virtudes, dotado de este Noble control de las facultades y dotado de estas Nobles atención y lucidez, se instala en un lugar de residencia aislado, un bosque, el pie de un árbol, una colina, un barranco, una cueva de montaña, un cementerio, una selva, una llanura, un montón de paja.

18. »De vuelta de recoger la comida que le ofrecen, después de haber comido, se sienta con las piernas cruzadas; habiendo cruzado las piernas, se determina a erguir el cuerpo y a enfocar la atención

en torno a la boca.

»Renunciando a la codicia por lo mundano, permanece con una mente libre de codicia, purificando la mente de codicia.[12]

»Renunciando al odio y a la malevolencia, permanece con una mente libre de malevolencia, purificando la mente de odio y de malevolencia, vive benévolo y compasivo con todos los seres vivos.

»Renunciando a la pereza y la apatía, permanece libre de pereza y apatía, con la mente despejada, lúcido y atento, purificando la mente de pereza y apatía.

»Renunciando al desasosiego y al remordimiento, permanece sereno, con paz interior en la mente, purificando la mente de desasosiego y remordimiento.

»Renunciando a la duda, permanece libre de duda, sin confusiones sobre lo que es provechoso, purificando la mente de duda.

19. »Renunciando a estos cinco impedimentos, impurezas de la mente que debilitan la sabiduría, retirado del deseo sensual, retirado de los estados mentales perjudiciales, alcanza el primer *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos del retiro, y va acompañado de ideación y reflexión, y mora en él. Esto, brahmán, se denomina la huella del *Tathāgata*, los arañazos del *Tathāgata*, los tajos del *Tathāgata*. El Noble discípulo, sin embargo, no llega todavía a la conclusión: "El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien".[13]

20. »Luego, brahmán, al cesar la ideación y la reflexión, el monje alcanza el segundo *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos de la concentración, está libre de ideación y reflexión, y va acompañado de unificación de la mente y serenidad interior, y mora en él. Esto, brahmán, se denomina la huella del *Tathāgata*, los arañazos del *Tathāgata*, los tajos del *Tathāgata*. El Noble discípulo, sin embargo, no llega todavía a la conclusión: "El Bienaventurado

está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien".

21. »Luego, brahmán, al desvanecerse el gozo, el monje permanece ecuánime, atento y lúcido, experimentando con el cuerpo aquel estado de felicidad que los Nobles llaman: "Vivir feliz, atento y ecuánime", con lo que alcanza el tercer *jhāna*, y mora en él. Esto también, brahmán, se denomina la huella del *Tathāgata*, los arañazos del *Tathāgata*, los tajos del *Tathāgata*. El Noble discípulo, sin embargo, no llega todavía a la conclusión: "El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien".

22. »Luego, brahmán, al renunciar al placer, al renunciar al dolor y previa desaparición de la alegría y la frustración, el monje alcanza el cuarto *jhāna*, sin dolor ni placer, completamente purificado por la atención y la ecuanimidad, y mora en él. Esto también, brahmán, se denomina la huella del *Tathāgata*, los arañazos del *Tathāgata*, los tajos del *Tathāgata*. El Noble discípulo, sin embargo, no llega todavía a la conclusión: "El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien".

23. »Entonces, con la mente así concentrada, completamente purificada, completamente limpia, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirige la mente hacia el conocimiento y el recuerdo de sus vidas anteriores. Recuerda sus múltiples vidas anteriores, es decir, un nacimiento, dos, tres, cuatro, cinco, diez, veinte, treinta, cuarenta, cincuenta, cien, mil, cien mil nacimientos, muchos ciclos cósmicos de contracción, muchos ciclos cósmicos de expansión, muchos ciclos cósmicos de contracción y expansión: "Allí, así me llamaba, tal era mi familia, tal era mi apariencia, tal era mi alimento, así

experimenté placer y dolor, tanto así duró mi vida, allí fallecí y en otra parte reaparecí; allí, así me llamaba, tal era mi familia, tal era mi apariencia, tal era mi alimento, así experimenté placer y dolor, tanto así duró mi vida, allí fallecí y aquí reaparecí". Así, recuerda sus múltiples vidas anteriores con sus características y detalles. Esto también, brahmán, se denomina la huella del *Tathāgata*, los arañazos del *Tathāgata*, los tajos del *Tathāgata*. El Noble Discípulo, sin embargo, no llega todavía a la conclusión: "El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien".

24. »Entonces, con la mente así concentrada, completamente purificada, completamente limpia, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirige la mente hacia el conocimiento del nacer y morir de los seres. Con el ojo divino purificado, que va más allá del humano, ve a los seres falleciendo y reapareciendo, conoce a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados, desafortunados según sus acciones anteriores y sabe: "Ciertamente, los seres de mala conducta corporal, de mala conducta verbal, de mala conducta mental, que insultan a los Nobles, que sostienen concepciones erróneas, cuyas acciones se derivan de concepciones erróneas, tras la muerte y descomposición del cuerpo reaparecen en la perdición, en un mal destino, en lugares de sufrimiento, en los infiernos. Pero, señor, aquellos seres de buena conducta corporal, de buena conducta verbal, de buena conducta mental, que no insultan a los Nobles, que sostienen concepciones verdaderas, cuyas acciones se derivan de concepciones verdaderas, tras la muerte y descomposición del cuerpo reaparecen en un buen destino, en algún mundo celestial". Así, con el ojo divino purificado que va más allá del humano, ve a los seres falleciendo y reapareciendo, conoce a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados, desafortunados y sabe que

renacen según sus acciones anteriores. Esto también, brahmán, se denomina la huella del *Tathāgata*, los arañazos del *Tathāgata*, los tajos del *Tathāgata*. El Noble Discípulo, sin embargo, no llega todavía a la conclusión: "El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien".

25. »Entonces, con la mente así concentrada, completamente purificada, completamente limpia, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirige la mente hacia el conocimiento de la destrucción de las corrupciones.

»Sabe tal y como es: "Esto es el sufrimiento", sabe tal y como es: "Éste es el origen del sufrimiento", sabe tal y como es: "Éste es el final del sufrimiento", sabe tal y como es: "Éste es el camino que lleva al final del sufrimiento"; sabe tal y como son: "Éstas son las corrupciones", sabe tal y como es: "Éste es el origen de las corrupciones", sabe tal y como es: "Ésta es la destrucción de las corrupciones", sabe tal y como es: "Éste es el camino que lleva a la destrucción de las corrupciones". Esto también, brahmán, se denomina la huella del *Tathāgata*, los arañazos del *Tathāgata*, los tajos del *Tathāgata*. El Noble Discípulo, sin embargo, no llega todavía a la conclusión, si bien está ya llegando: "El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien".[14]

26. »Cuando sabe y ve así, su mente está liberada de la corrupción del deseo sensual, la mente está liberada de la corrupción del devenir [samsárico], la mente está liberada de la corrupción de la ignorancia. Cuando está liberado, sabe que está liberado y sabe: "Aniquilado el renacer, consumada la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir". Esto también, brahmán, se denomina la huella del *Tathāgata*, los

arañazos del *Tathāgata*, los tajos del *Tathāgata*. Aquí, brahmán, es cuando el Noble Discípulo llega a la conclusión: "El Bienaventurado está perfecta y completamente iluminado, el *Dhamma* está bien expuesto por el Bienaventurado, el *Saṅgha* de discípulos practica bien".[15] Aquí, brahmán, es cuando el símil de la huella del elefante queda completo con todo detalle».

27. Habiendo dicho esto el Bienaventurado, el brahmán Jāṅussoṅi le habló así: «¡Magnífico, maestro Gotama!, ¡magnífico, maestro Gotama! En verdad, el maestro Gotama ha aclarado el *Dhamma* de diversas maneras, como si pusiera del derecho lo que estaba del revés, como si revelara lo que estaba escondido, como si mostrara el camino al que se había extraviado o alzara un candil en la oscuridad de forma que los que tuvieran vista pudieran ver. Voy por refugio al venerable Gotama, al *Dhamma* y al *Saṅgha* de monjes. Ruego al venerable Gotama que, de hoy en adelante, me considere como discípulo venido a él por refugio para toda la vida».

(MN 27: *Cūḷahatthipadopama Sutta*; I 175-184)

5. LOS ESTADIOS SUPERIORES DEL ENTRENAMIENTO CON SÍMILES

12. «He aquí, monjes, que un monje reside en un lugar apartado: el bosque, el pie de un árbol, una colina, una ladera, una cueva de montaña, un cementerio, una selva, una llanura, un montón de paja.

13. »Al regresar de recoger la comida que le ofrecen, después de comer, se sienta, cruza las piernas y, habiéndolas cruzado, se determina a erguir el cuerpo y a enfocar la atención entorno a la boca.[*] Doblegando la codicia y frustración por lo mundano… [como en el texto precedente, § 18] purifica su mente de duda.

14. »Imaginad, monjes, a un hombre que hubiera contraído una

deuda y se pusiera a trabajar, que su trabajo fuera recompensado y que pudiera saldar sus antiguas deudas, y con el resto del dinero que le quedara, le diera para casarse con una mujer; aquel hombre, al reflexionar sobre su situación, se alegraría y se sentiría feliz.

»Imaginad también, monjes, a un hombre que estuviera enfermo, con malestar, con un fuerte decaimiento, y que la comida no le supiera a nada, que no le quedara en su cuerpo ni un mínimo de fuerza, y que más tarde se recobrara de aquella enfermedad, que la comida volviera a tener gusto. Al reflexionar sobre su situación, se alegraría y se sentiría feliz.

»Imaginad, monjes, a un hombre que estuviera encerrado en una prisión y que más tarde fuera liberado de aquel presidio, sano y salvo, y que sus propiedades no hubieran sufrido ninguna pérdida. Al reflexionar sobre su situación, se alegraría y se sentiría feliz.

»Imaginad, monjes, a un esclavo, que no dependiera de sí mismo, fuera dependiente de otro, que no tuviera libertad para decidir a dónde ir y que, más tarde, se liberara de aquella esclavitud, dependiera de sí mismo, no dependiera de otro, fuera libre, y que pudiera ir adonde quisiera. Al reflexionar sobre su situación, se alegraría y se sentiría feliz.

»Imaginad, monjes, a un hombre con mucho dinero y riqueza que se embarcara en un viaje por el desierto y que, finalmente, llegara a cruzar el desierto sano y salvo, sin que sus propiedades hubieran sufrido pérdida alguna. Al reflexionar sobre su situación, se alegraría y se sentiría feliz.

»Del mismo modo, monjes, el monje contempla estos cinco impedimentos que todavía no ha erradicado de sí como una deuda, como una enfermedad, como un presidio, como la esclavitud, como una travesía del desierto. Pero cuando han sido erradicados, contempla estos cinco impedimentos como el estar libre de deudas, como el estar libre de enfermedad, como el estar libre de la cárcel, como estar libre de esclavitud, como estar en un terreno seguro.

15. »Habiendo renunciado a estos cinco impedimentos, impurezas de la mente que debilitan la sabiduría, retirado del deseo sensual, retirado de los estados mentales perjudiciales, alcanza el primer *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos del retiro, y va acompañado de ideación y reflexión, y mora en él. Y él llena, inunda, colma e impregna su cuerpo del gozo y la felicidad nacidos del retiro, hasta que no hay ninguna parte de su cuerpo que no esté embebida con el gozo y la felicidad nacidos del retiro.

»Monjes, al igual que un buen bañero o un aprendiz de bañero, habiendo echado jabón en polvo en una vasija de metal, lo mezcla con agua remojándolo una y otra vez y amasándolo hasta que toda la masa de jabón queda bien impregnada de agua por dentro y por fuera, húmeda y untosa pero sin gotear, del mismo modo, el monje llena, inunda, colma e impregna su cuerpo del gozo y la felicidad nacidos del retiro, de modo que no hay ninguna parte de su cuerpo que no esté embebida con el gozo y la felicidad nacidos del retiro.

16. »Asimismo, monjes, al cesar la ideación y la reflexión, el monje alcanza el segundo *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos de la concentración, está libre de ideación y reflexión, y va acompañado de unificación de la mente y serenidad interior, y mora en él. Y él llena, inunda, colma e impregna su cuerpo del gozo y la felicidad nacidos de la concentración, hasta que no hay ninguna parte de su cuerpo que no esté embebida con el gozo y la felicidad nacidos de la concentración.

»Monjes, es como un lago cuyas aguas manan desde lo profundo y donde no hay corrientes que lleguen a él desde el norte, sur, este u oeste, ni lluvias que caigan sobre él, y la corriente de agua fría que brota desde el fondo llena, inunda, colma e impregna de agua fría todo el lago, de modo que no hay ninguna parte del lago que no esté llena de agua fría. Del mismo modo, el monje llena, inunda, colma e impregna su cuerpo del gozo y la felicidad nacidos de la concentración, hasta que no hay ninguna parte de su cuerpo que no

esté embebida con el gozo y la felicidad nacidos de la concentración.

17. »Asimismo, monjes, al desvanecerse el gozo, el monje permanece ecuánime, atento y lúcido, experimentando con el cuerpo aquel estado de felicidad que los Nobles llaman: "Vivir feliz, atento y ecuánime", con lo que alcanza el tercer *jhāna* y mora en él Y él llena, inunda, colma e impregna su cuerpo de una felicidad sin gozo hasta que no hay ninguna parte de su cuerpo que no esté embebida con esa felicidad sin gozo.

»Monjes, al igual que en un estanque de lotos azules, rojos o blancos, los hay que nacen y crecen en el agua pero sin salir a la superficie, se nutren sumergidos en el agua y están, desde las puntas de los pétalos hasta las raíces, llenos, inundados, colmados e impregnados de agua fría de modo que no hay ninguna parte de los lotos azules, rojos o blancos que no esté embebida con agua fría, del mismo modo, el monje inunda, colma e impregna su cuerpo de una felicidad sin gozo de modo que no hay ninguna parte de su cuerpo que no esté embebida con esa felicidad sin gozo.

18. »Asimismo, monjes, al renunciar al placer, al renunciar al dolor, y previa desaparición de la alegría y la frustración, el monje alcanza el cuarto *jhāna*, sin dolor ni placer, completamente purificado por la atención y la ecuanimidad, y mora en él. Así, permanece sentado impregnando su cuerpo de esa mente completamente pura y completamente limpia, de modo que no hay ninguna parte de su cuerpo que no esté embebida con esa mente completamente pura y completamente limpia.

»Monjes, es como si un hombre se sienta y se tapa, incluso la cabeza, con una tela blanca, de modo que no hay ninguna parte de su cuerpo que no esté cubierta por la tela blanca. Del mismo modo, el monje permanece sentado impregnando su cuerpo de esa mente completamente pura y completamente limpia, de modo que no hay ninguna parte de su cuerpo que no esté embebida con esa mente

completamente pura y completamente limpia.

19. »Con la mente así concentrada, completamente purificada, completamente limpia, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirige la mente hacia el conocimiento y el recuerdo de sus vidas anteriores [igual que § 23 del texto precedente], así con sus detalles y marcas, recuerda sus vidas anteriores. Al igual, monjes, que un hombre fuera de su pueblo a otro pueblo, y de ese pueblo fuera después a otro, y finalmente volviera a su pueblo y pensara: "Yo ciertamente de mi pueblo fui a otro pueblo, allí estuve en aquel lugar y me senté en aquel sitio, así hablé y así estuve callado. Después de aquel pueblo fui a aquel otro y allí estuve en aquel lugar, me senté en tal sitio, así hablé y así estuve callado, y de aquel pueblo he vuelto a mi pueblo". Del mismo modo, monjes, el monje recuerda sus muchas vidas anteriores, es decir, un nacimiento, dos … Así, recuerda sus múltiples vidas anteriores con sus características y detalles.

20. »Cuando la mente así concentrada, completamente purificada, completamente limpia, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirige la mente hacia el conocimiento del nacer y morir de los seres… [igual que § 24 del texto precedente]… Así, con el ojo divino purificado que va más allá del humano, ve a los seres falleciendo y reapareciendo, conoce a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados, desafortunados y sabe que renacen según sus acciones anteriores.

»Igual que, monjes, hubiera dos casas con sus puertas, y un hombre con buena vista estuviera allí en medio de las dos y viera gente entrando y saliendo de las casas, saliendo de una para ir a la otra, del mismo modo él, con el ojo divino purificado que va más allá del humano, ve a los seres falleciendo y reapareciendo, conoce a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados,

desafortunados y sabe que renacen según sus acciones anteriores.

21. »Con la mente así concentrada, completamente purificada, completamente limpia, intachable, libre de impurezas, maleable, dispuesta para la acción, equilibrada, imperturbable, dirige la mente hacia el conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Sabe tal y como es: “Esto es el sufrimiento” … [como en el texto anterior § 25-26] … sabe: “Aniquilado el renacer, consumada la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir”.

»Al igual, monjes, que hubiera un lago en la cima de una montaña puro, cristalino, translúcido, hasta el punto que un hombre con visión, estando en la orilla, viera conchas y crustáceos, cristales y piedras, cardúmenes de peces nadando o quietos, y que el hombre reflexionara sobre esto: “éste es un lago puro, limpio, cristalino, en él hay ostras y crustáceos, cristales y piedras, cardúmenes de peces nadando o quietos”. Del mismo modo, el monje sabe tal y como es: “Esto es el sufrimiento” … [como en el texto anterior § 25-26] … sabe: “Aniquilado el renacer, consumada la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir”».

(MN 39: *Mahā Assapura Sutta*; I 274-280)

VIII. EL DOMINIO DE LA MENTE

INTRODUCCIÓN

Después de haber presentado en el capítulo anterior una amplia visión del sendero que trasciende el mundo, en este capítulo y el siguiente tengo la intención de centrarme más específicamente en dos aspectos de este sendero tal y como se describen en los *Nikāyas*, la meditación y la sabiduría. Como hemos visto, el entrenamiento gradual se divide en las tres secciones de la disciplina moral, la concentración y la sabiduría (ver ***supra***). La disciplina moral comienza con la observancia de los preceptos, que ancla las acciones de uno a los principios del comportamiento consciente y la restricción moral. El compromiso de seguir los preceptos –para los *Nikāyas*, el código completo de preceptos monásticos en particular– es llamado el entrenamiento en la disciplina moral superior (*adhisīlasikkhā*). La disciplina moral, observada constantemente, infunde a la mente la fuerza purificadora de la virtud moral, generando alegría y una más profunda confianza en el *Dhamma*.

Establecido en la disciplina moral, el discípulo emprende la práctica de la meditación, destinada a estabilizar la mente y a despejar los impedimentos para el desarrollo de la sabiduría. Debido a que la meditación eleva la mente más allá de su nivel normal, esta fase de la práctica se llama el entrenamiento en la

mente suprema (*adhicittasikkhā*). Debido a que trae calma interior y quietud, también se llama el desarrollo de la serenidad (*samathabhāvanā*). El éxito de la práctica resulta en la concentración profunda o unificación mental (*samādhi*), también conocida como la serenidad interior de la mente (*ajjhattaṃ cetosamatha*). Los tipos más eminentes de concentración reconocidos en los *Nikāyas* son los cuatro *jhānas*, que constituyen la recta concentración (*sammā samādhi*) del Noble Óctuple Sendero. Más allá de los *jhānas* se encuentran los cuatro logros inmateriales (*arūpa-samāpatti*), que llevan el proceso de la unificación mental a niveles aún más sutiles.

La tercera etapa de la práctica es el entrenamiento en la sabiduría superior (*adhipaññasikkhā*), diseñado para despertar una visión directa de la verdadera naturaleza de las cosas tal y como se revela en la enseñanza del Buddha. Esto será tratado en detalle en el capítulo siguiente.

La primera selección, texto VIII,1, es una miscelánea de epigramas cortos que hacen hincapié en la necesidad de cultivar la mente. Los dichos se presentan en pares. En cada par, el primer miembro señala los peligros de la mente sin cultivar; el segundo exalta los beneficios de la mente cultivada. La mente no cultivada es presa fácil de las impurezas –la codicia, el odio y la ilusión y sus vástagos–. Las impurezas generan *kamma* perjudicial, lo que trae resultados dolorosos, tanto en esta vida como en vidas futuras. Puesto que las impurezas son la causa de nuestro sufrimiento y esclavitud, el camino a la liberación implica necesariamente un proceso minucioso de entrenamiento mental destinado a someterlas y, en última instancia, a arrancarlas de su lugar de anidación en las profundidades de la mente. Del desarrollo de la mente surgen la felicidad, la libertad y la paz.

Desarrollo de la mente, para los *Nikāyas*, significa el desarrollo de la serenidad (*samatha*) y la visión cabal (*vipassanā*). El texto VIII, 2(1) dice que el desarrollo de la serenidad conduce a la

concentración y la liberación de la mente de impurezas emocionales como la codicia y la malevolencia. Cuando se desarrolla la visión cabal, ello conduce a la sabiduría superior del conocimiento de la verdadera naturaleza de los fenómenos y libera a la mente permanentemente de la ignorancia. Así, las dos cosas más necesarias para dominar la mente son la serenidad y la visión cabal.

Dado que la concentración es la base para la sabiduría, los *Nikāyas* suelen tratar el desarrollo de la serenidad como el precursor del desarrollo de la penetración. Sin embargo, debido a que las aptitudes de los meditadores difieren, varios *suttas* permiten enfoques alternativos para esta secuencia. El texto VIII,2(2) habla de cuatro enfoques para el cultivo mental:

1) El primer enfoque, el clásico, es el de desarrollar primero la serenidad y la visión cabal después. Por «serenidad» se entiende los *jhānas* o (de acuerdo con los comentarios) un estado próximo a los *jhānas* llamado «acceso» o concentración «umbral» (*upacāra-samādhi*).

2) Un segundo enfoque es el de desarrollar primero la visión cabal y la serenidad después. Dado que no puede haber una verdadera visión cabal sin concentración, tales meditadores –presumiblemente personas con agudas facultades intelectuales– deben utilizar inicialmente la concentración como base para adquirir una percepción profunda de las verdaderas características de los fenómenos. Sin embargo, parece que tal concentración, aunque suficiente para la visión cabal, no es lo suficientemente fuerte como para permitir un gran avance hacia el sendero supramundano. Por tanto, estos meditadores deben regresar a la tarea de unificar la mente antes de reanudar el trabajo de percepción profunda. Tal visión cabal, basada en la concentración, culmina en la senda supramundana.

3) Un tercer enfoque es el de desarrollar la serenidad y la visión cabal a la par. Los meditadores que adoptan este enfoque alcanzan

primero un determinado nivel de concentración, tal como un *jhāna* o logro inmaterial, y, a continuación, la usan como base para la visión cabal. Una vez desarrollada ésta, regresan a la concentración, alcanzan un *jhāna* o logro inmaterial diferente y lo usan como base para la visión cabal. Así, proceden hasta que llegan a la vía supramundana.

4) La descripción del cuarto enfoque es un tanto oscura. El *sutta* dice que «la mente de un monje queda atrapada por la agitación de las enseñanzas», y luego, un poco más tarde, logra la concentración y alcanza la vía supramundana. Esta declaración sugiere la idea de una persona que es llevada inicialmente por un deseo tan intenso de entender el *Dhamma* que no puede centrarse claramente en ningún objeto de meditación. Más tarde, con la ayuda de ciertas condiciones de apoyo, esta persona se las arregla para someter a la mente, ganar concentración y alcanzar el sendero supramundano.

El texto VIII,2(3) confirma una vez más que tanto la serenidad como la visión cabal son necesarias, y también indica las habilidades necesarias para su respectiva práctica. El cultivo de la serenidad requiere de las habilidades de estabilidad, calma, unificación y concentración de la mente. El cultivo de la visión cabal requiere habilidad en la observación, la investigación, así como en discernir los fenómenos condicionados, denominados «formaciones» (*saṅkhāra*). En línea con el texto precedente, este *sutta* confirma que algunos meditadores comienzan por desarrollar la serenidad interior de la mente; otros, por el desarrollo de la sabiduría superior del conocimiento profundo de los fenómenos; y otros, por el desarrollo de ambos en tándem. Pero aunque los meditadores pueden comenzar de manera diferente, con el tiempo deben dar con un sano equilibrio entre serenidad y visión cabal. El punto exacto de equilibrio entre los dos será diferente de una persona a otra, pero cuando un meditador logra el equilibrio adecuado, la serenidad y la visión cabal unen sus fuerzas para dar

como resultado el conocimiento y el entendimiento de las Cuatro Nobles Verdades. Este conocimiento y entendimiento –la sabiduría que trasciende el mundo– se produce en cuatro «plazos» distintos, las cuatro etapas de realización, que, gradualmente, destruyen la ignorancia junto con las impurezas asociadas[1] de forma permanente. El texto VIII,2(2) resume estas impurezas bajo la expresión «las ataduras y las tendencias latentes».

Los principales impedimentos para el desarrollo de la serenidad y la introspección se denominan colectivamente los «cinco impedimentos», que ya vimos en la extensa explicación del entrenamiento progresivo (véase el texto VII, 4 § 18). El texto VIII,3 dice que, así como diferentes impurezas del agua nos impiden ver claramente el reflejo de nuestra cara en un recipiente lleno de agua, así los cinco impedimentos nos impiden comprender adecuadamente nuestro propio bien y el bien de los demás. Por lo tanto, los esfuerzos iniciales de un meditador han de dedicarse a la tarea de superar los impedimentos. Una vez que estos se superan, el éxito en la práctica de la serenidad y la visión cabal está asegurado.

El texto VIII, 4 compara las etapas sucesivas en la purificación de la mente con el refinamiento del oro. El monje que medita comienza por eliminar las impurezas gruesas de la conducta corporal, verbal y mental; esto se logra mediante la disciplina moral y la introspección vigilante. Luego, elimina las impurezas de nivel medio de los pensamientos perjudiciales: los pensamientos de sensualidad, de malevolencia y de nocividad. A continuación, vienen las impurezas sutiles de los pensamientos dispersos. Por último, debe eliminar los pensamientos sobre el *Dhamma*, el obstáculo más sutil. Cuando se eliminan todos esos pensamientos que distraen, el monje alcanza la «unificación mental» (*ekodibhāva*), la base de los seis «conocimientos directos» (*abhiññā*), que culminan en el estado o condición de *Arahant*, el conocimiento de la destrucción de las corrupciones.

Los *Nikāyas* comparan a veces el proceso de entrenamiento de la mente a la doma de un animal salvaje. Del mismo modo que un domador de animales tiene que utilizar diversas técnicas para poner al animal bajo control, el meditador tiene que recurrir a diversos métodos para someter a la mente. No es suficiente tener conocimiento de una técnica de meditación; uno debe ser experto en diversos métodos destinados a servir como antídotos ante obstrucciones mentales específicas. En el texto VIII,5, el Buddha explica cinco técnicas auxiliares, llamadas aquí «señales» o «signos» (*nimitta*), que un monje podría implementar para eliminar pensamientos perjudiciales conectados con la codicia, el odio y el engaño o ignorancia. Uno que tiene éxito en la superación de los pensamientos que distraen mediante el uso de estas técnicas se llama «amo de los cursos de pensamiento».

Los *suttas* enseñan diversas técnicas de meditación destinadas a inducir a la concentración. Una fórmula muy popular enfrenta objetos específicos de meditación a estados mentales perjudiciales que pretenden rectificar. Así, la meditación sobre la naturaleza poco atractiva del cuerpo (véase texto VIII, 8 §10) es el remedio para el deseo sensual; el amor-benevolente es el remedio para la mala voluntad; atención a la respiración es el remedio para el desasosiego; y la percepción de la impermanencia es el remedio para la presunción del «yo soy»[2]. La percepción de la impermanencia es un objeto de meditación de introspección; los otros tres, objetos de meditación de serenidad. El amor-benevolente es la primera de las cuatro moradas divinas (*Brahmavihara*) o estados inconmensurables (*appamaññā*) que se analizan brevemente en el capítulo V: el amor-benevolente sin límites, la compasión, la alegría altruista y la ecuanimidad. Estos son, respectivamente, los antídotos a la mala voluntad, la nocividad, el descontento y la parcialidad.

Dado que ya introdujimos el texto canónico habitual sobre las

moradas divinas en relación con la meditación como base para las buenas acciones –véase el texto V,5(2)–, para arrojar una luz diferente sobre esta práctica, he incluido aquí, como texto VIII6, el famoso símil de la sierra, un texto que muestra el amor-benevolente en acción.

A través de los siglos, los objetos de meditación más populares entre los laicos buddhistas han sido probablemente las seis rememoraciones (*anussati*): del Buddha, del *Dhamma*, del *Saṅgha*, de la moral, de la generosidad y de los dioses. El texto VIII,7 es una fuente canónica importante para estas meditaciones. Sus temas son especialmente cercanos a los corazones y las experiencias cotidianas de las personas que viven vidas hogareñas en una cultura imbuida de los valores buddhistas. Estas prácticas de meditación, a su vez, enriquecen y elevan sus vidas, poniéndolos en un más estrecho contacto con los ideales de la fe religiosa. Las tres primeras son fundamentalmente rememoraciones devocionales, que se basan en la confianza en las Tres Joyas; pero a la vez que comienzan con la fe, limpian temporalmente la mente de impurezas y conducen a la concentración sostenida. La meditación sobre la disciplina moral se desarrolla a partir de la propia observancia de los preceptos, una práctica destinada al beneficio propio; la rememoración de la generosidad se basa en la propia práctica de dar, una práctica altruista; la rememoración de los dioses es una contemplación de los frutos de la fe, la moral, la generosidad y la sabiduría de uno mismo a medida que maduran en vidas futuras.

El discurso que, generalmente, se considera que ofrece la instrucción más completa sobre la práctica de la meditación es el *Satipaṭṭhāna Sutta*.[3] Existen dos versiones de este *sutta*, una versión más larga en el *Dīgha Nikāya* y una versión de longitud media en el *Majjhima Nikāya*. El primero se diferencia de este último sólo por su extenso análisis de las Cuatro Nobles Verdades, que puede haber sido originalmente un comentario temprano incorporado al

discurso. La versión de longitud media se incluye aquí como texto VIII,8. En el *Saṃyutta Nikāya* también se dedica un capítulo entero, el «Satipaṭṭhānasaṃyutta», a este sistema de meditación.

El *Satipaṭṭhāna Sutta* no recomienda un sólo tema de meditación, ni siquiera un sólo método de meditación. Su propósito, más bien, es explicar la forma de establecer el modo de contemplación necesario para llegar al logro del *Nibbāna*. El marco o estado mental apropiado que ha de crearse, como da a entender el título del *sutta*, se llama un «fundamento de la atención». La palabra *satipaṭṭhāna* probablemente se debe entender como un compuesto de *sati*, la atención, y *upaṭṭhāna*, fundamento; por lo tanto, «fundamento de la atención» sería la traducción que mejor capta el significado original. De acuerdo con la fórmula estándar que acompaña a cada ejercicio, un *satipaṭṭhāna* es un modo de vivir (*viharati*). Este modo de vivir implica la observación de los objetos en el estado mental apropiado. El estado mental se compone de tres cualidades positivas: el fervor (*ātapa*, «ardor, pasión»), la atención (*sati*), y la lucidez (*sampajañña*). La palabra *sati* significaba originalmente «memoria», pero en el presente contexto, significa la rememoración del presente, una consciencia sostenida de lo que nos está sucediendo a nosotros y dentro de nosotros en cada momento de experiencia. La atención, en sus etapas iniciales, se ocupa de mantener la mente contemplativa continuamente sobre su objeto, lo que significa mantener el objeto continuamente presente en la mente. La atención evita que la mente se deslice lejos, que vaya a la deriva bajo la influencia de pensamientos al azar y caiga en la dispersión mental y el despiste. De la atención se dice a menudo que se produce en estrecha conjunción con la «lucidez», un conocimiento claro y comprensión de lo que uno está experimentando.

La fórmula de apertura del *sutta* dice que uno se dedica a esta práctica después de «haber doblegado la codicia y la frustración por lo mundano» (*vineyya loke abhijjhādomanassa*ṃ). La expresión

«haber doblegado» no tiene por qué interpretarse en el sentido de que uno debe primero superar la codicia y la frustración –los cuales, de acuerdo con el comentario, significan el deseo sensual y la aversión, de modo que representan los cinco impedimentos– antes de poder empezar a practicar *satipaṭṭhāna*. La expresión puede entenderse en el sentido de que la práctica es en sí misma el medio para superar la codicia y la frustración. Por lo tanto, mientras se doblegan las influencias obstructoras del deseo sensual y la aversión, el meditador despierta las cualidades positivas del fervor, la atención y la lucidez, y contempla cuatro dominios objetivos: el cuerpo, las sensaciones, la mente, y los *dhammas*. Son estos cuatro campos objetivos los que diferencian la observación atenta en cuatro fundamentos de la atención.

Los cuatro dominios objetivos dividen la parte expositiva del *Satipaṭṭhāna Sutta* en cuatro secciones principales. Dos de estas secciones, la primera y la cuarta, tienen varias subdivisiones. Sumadas las divisiones, se obtienen en total veintiún objetos de meditación. Varios de estos pueden utilizarse como medios para desarrollar la serenidad (*samatha*), pero el sistema *satipaṭṭhāna* en su conjunto parece especialmente diseñado para el desarrollo de la visión cabal. Las secciones principales con sus divisiones son las siguientes:

1. *La contemplación del cuerpo (kāyānupassanā)*. Esto comprende catorce objetos de meditación: atención a la respiración; contemplación de las cuatro posturas; comprensión clara de las actividades; atención a la naturaleza poco atractiva del cuerpo (visto a través de sus órganos y tejidos); atención a los elementos, y nueve contemplaciones de depósitos de cadáveres, contemplaciones basadas en cadáveres en diferentes estados de descomposición.
2. *La contemplación de la sensación (vedanānupassanā)*. Las

sensaciones se agrupan en tres tipos principales –agradables, dolorosas y ni-dolorosas-ni-agradables– que además se distinguen en carnales y espirituales. Sin embargo, debido a que son todas meros tipos diferentes de sensación, la contemplación de la sensación es considerada un sólo objeto.

3. *La contemplación de la mente (cittānupassanā)*. Este es un tema de contemplación –la mente– diferenciado en ocho pares de estados mentales opuestos.
4. *La contemplación de los dhammas (dhammānupassanā)*. La palabra *dhamma* aquí probablemente significa fenómenos, que se clasifican en cinco categorías según la enseñanza del Buddha, el *Dhamma*. Por lo tanto, *dhammānupassanā* tiene un doble significado, «*dhammas* (fenómenos) contemplados por medio del *Dhamma* (la enseñanza)». Las cinco categorías son: los cinco impedimentos, los cinco agregados, las seis bases de los sentidos internos y externos, los siete factores de la iluminación, y las Cuatro Nobles Verdades.

Aunque no se especifica en el *sutta*, en las expresiones que describen cada contemplación parece estar implícita una secuencia progresiva. En la atención a la respiración, uno se traslada a niveles más sutiles de quietud; en la contemplación de la sensación, uno se mueve hacia sensaciones no carnales que no son ni dolorosas ni placenteras; en la contemplación de la mente, uno se mueve hacia estados mentales concentrados y liberados. Todos ellos sugieren que la contemplación progresiva aporta una mayor concentración. En la contemplación de los *dhammas*, el énfasis se desplaza hacia la visión cabal. Uno empieza por observar y superar los cinco impedimentos. La superación de los impedimentos marca el éxito de la concentración. Con la mente concentrada, uno contempla los cinco agregados y las seis bases de los sentidos. A medida que la contemplación cobra impulso, los siete factores de la iluminación se

ponen de manifiesto, y el desarrollo de los siete factores de la iluminación culmina en el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades. El conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades libera la mente de las impurezas y, por lo tanto, conduce a la realización del *Nibbāna*. Así, este sistema de meditación da cuenta del potencial que el Buddha le asigna de conducir directamente a la realización del *Nibbāna*.

Cada ejercicio contemplativo principal se complementa con una sección auxiliar, un «estribillo» con cuatro subdivisiones. La primera dice que el meditador contempla el objeto internamente (dentro de su propia experiencia), externamente (considerándolo reflexivamente como algo que ocurre dentro de la experiencia de los demás), y de ambas formas; esto asegura que se obtiene un entendimiento integral y equilibrado del objeto. La segunda parte establece que el meditador contempla el objeto como objeto de originación, como objeto de desaparición, y como objeto tanto de originación como de desaparición; esto pone de manifiesto la característica de la impermanencia y, por lo tanto, conduce a la percepción profunda de las tres características: la impermanencia, el sufrimiento o insatisfactoriedad, y el no-yo o insustancialidad (*anicca, dukkha, anatta*). La tercera establece que el meditador es simplemente consciente del objeto desnudo en la medida necesaria para la constante atención y el conocimiento. Y la cuarta describe al meditador como morador en un estado de completo desapego, sin aferrarse a nada en el mundo.

En el *Satipaṭṭhāna Sutta*, la atención a la respiración (*ānāpānassati*) se incluye como un mero objeto de meditación entre otros, pero los *Nikāya*s le asignan una posición de importancia fundamental. El Buddha dijo que utilizaba la atención a la respiración como su principal objeto de meditación para el logro de la iluminación (véase SN 54:8; V 317). Durante su carrera de enseñanza, de vez en cuando se recluyó para dedicarse a «la

concentración obtenida mediante la atención a la respiración», a la que confiere un honor singular llamándola «la morada del *Tathāgata*» (SN 54:11; V 326).

La atención en la respiración es objeto de un capítulo entero en el *Saṃyutta Nikāya* (SN 54, «Ānāpānasaṃyutta»). Mientras que el *Satipaṭṭhāna Sutta* explica la atención a la respiración mediante una fórmula de cuatro pasos, los *suttas* en esta colección extienden su práctica a dieciséis pasos. El texto VIII,9, del «Ānāpānasaṃyutta», describe los dieciséis pasos. Dado que estos pasos no son necesariamente secuenciales, sino que, en parte, se solapan, podrían considerarse como facetas más que como pasos reales. Las dieciséis facetas se agrupan en cuatro tétradas, cada una de las cuales corresponde a uno de los cuatro fundamentos de la atención. La primera tétrada contiene las cuatro facetas mencionadas en el *Satipaṭṭhāna Sutta* en su sección sobre la contemplación del cuerpo, pero las otras tétradas extienden la práctica a las contemplaciones de las sensaciones, la mente y los *dhammas*. Así, el desarrollo de la atención a la respiración puede desarrollar no sólo uno, sino *los cuatro* fundamentos de la atención. Los cuatro fundamentos de la atención, basados en la atención a la respiración, a su vez, desarrollan los siete factores de la iluminación; y estos, por su parte, hacen realidad el verdadero conocimiento y la liberación. Por lo tanto, esta exposición pretende mostrar la atención a la respiración como un objeto de meditación completo que comienza con la simple atención a la respiración y culmina en la liberación permanente de la mente.

Por último, en el texto VIII,10, el principal discípulo del Buddha, el Venerable Sāriputta, da testimonio de su propia consecución del dominio sobre la mente. En respuesta a las preguntas del Venerable Ānanda, explica cómo es capaz de habitar durante todo un día en cada uno de los *jhānas* y logros inmateriales, así como el logro especial llamado la cesación de la percepción y la sensación

(*saññāvedayitanirodha*). En cada caso, porque él es un *Arahant*, puede hacerlo sin aprehender estos logros con pensamientos de «yo» y «mío».

VIII. EL DOMINIO DE LA MENTE

1. LA MENTE ES LA CLAVE

1. «Monjes, no considero ninguna otra realidad tan difícil de controlar como una mente sin cultivar. Pues una mente sin cultivar es en verdad difícil de controlar.

2. »Monjes, no considero ninguna otra realidad tan fácil de controlar como una mente cultivada. Pues una mente cultivada es en verdad fácil de controlar.

3. »Monjes, no considero ninguna otra realidad que conduzca a un perjuicio tan grande como una mente sin cultivar. Pues una mente sin cultivar conduce en verdad a un gran perjuicio.

4. »Monjes, no considero ninguna otra realidad que conduzca a un beneficio tan grande como una mente cultivada. Pues una mente cultivada conduce en verdad a un gran beneficio.

5. »Monjes, no considero ninguna otra realidad que conduzca a un sufrimiento tan grande como una mente sin cultivar ni desarrollar. Pues una mente sin cultivar ni desarrollar conduce en verdad a un gran sufrimiento.

6. »Monjes, no considero ninguna otra realidad que conduzca a una felicidad tan grande como una mente cultivada y desarrollada.

Pues una mente cultivada y desarrollada conduce en verdad a una gran felicidad».

(AN 1: iii, 1, 2, 3, 4, 9; I 5-6)

2. DESARROLLAR UN PAR DE HABILIDADES

(1) Serenidad y visión cabal

«Monjes, dos son las cosas que conforman la sabiduría. ¿Qué dos? La serenidad y la visión cabal.

»Monjes, ¿qué beneficio conlleva cultivar la serenidad? Cultivar la mente. ¿Qué beneficio conlleva cultivar la mente? Eliminar el apego.[4]

»Monjes, ¿qué beneficio conlleva cultivar la visión cabal? Cultivar la sabiduría. ¿Qué beneficio conlleva cultivar la sabiduría? Eliminar la ignorancia.[5]

»Monjes, ni una mente con la impureza del apego se libera, ni la sabiduría con la impureza de la ignorancia se desarrolla.

»Monjes, la liberación de la mente se da mediante el desvanecimiento del apego y la liberación de la sabiduría se da mediante el desvanecimiento de la ignorancia».[6]

(AN 2: iii, 10; I 61)

(2) Cuatro caminos hacia el estado de *Arahant*

En cierta ocasión, el venerable Ānanda residía en Kosambi, en el santuario de Ghosita. Entonces, el venerable Ānanda se dirigió a los monjes diciendo:

«Amigos monjes».

«Amigo», le contestaron los monjes. El venerable Ānanda dijo así:

«Todo aquel amigo, ya sea monje o monja, que afirme en mi presencia el logro de [la condición de] *Arahant*, lo hace por uno de

estos cuatro caminos. ¿Qué cuatro?

»He aquí, amigos, un monje que cultiva la visión cabal precedida por la serenidad.[7] El que cultiva la visión cabal precedida por la serenidad genera el sendero. Este sendero, lo frecuenta, lo cultiva, lo practica mucho. El que frecuenta, cultiva y practica mucho este sendero, elimina las ataduras y acaba con las tendencias latentes.[8]

»Y también, amigos, he aquí un monje que cultiva la serenidad precedida por la visión cabal.[9] El que cultiva la serenidad precedida por la visión cabal genera el sendero. Este sendero, lo frecuenta, lo cultiva, lo practica mucho. El que frecuenta, cultiva y practica mucho este sendero elimina las ataduras y acaba con las tendencias latentes.

»Y también, amigos, he aquí un monje que cultiva conjuntamente la serenidad y la visión cabal.[10] El que cultiva conjuntamente la serenidad y la visión cabal genera el sendero. Este sendero, lo frecuenta, lo cultiva, lo practica mucho. El que frecuenta, cultiva y practica este sendero elimina las ataduras y acaba con las tendencias latentes.

»Y también, amigos, he aquí un monje que es dominado por el desasosiego acerca de la enseñanza.[11] Pero al cabo de un tiempo, amigos, su mente se estabiliza interiormente, se asienta, se unifica, se concentra. Ése genera el sendero. Este sendero, lo frecuenta, lo cultiva, lo practica mucho. El que frecuenta, cultiva y practica mucho este sendero elimina las ataduras y acaba con las tendencias latentes.

»Todo aquel amigo, ya sea monje o monja, que afirme en mi presencia el logro de [la condición] de *Arahant*, lo hace por uno de estos cuatro caminos».

(AN 4: 170; II 156-157)

(3) Cuatro tipos de persona

«Cuatro son, monjes, los tipos de persona que hay en el mundo. ¿Qué cuatro?

»He aquí, monjes, una persona que ha logrado la serenidad interior de la mente, pero no ha logrado la visión cabal de las cosas[12] mediante la suprema sabiduría. O bien, monjes, una persona ha logrado la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría, pero no ha logrado la serenidad interior de la mente; o bien, monjes, una persona no ha logrado la serenidad interior de la mente, ni tampoco ha logrado la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría; o bien, monjes, una persona ha logrado la serenidad interior de la mente y también ha logrado la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría.

»En lo referente a estos tipos, monjes, la persona que ha logrado la serenidad interior de la mente, pero no ha logrado todavía la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría, debería acercarse a una persona que ha logrado la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría y preguntarle: "¿De qué modo, amigo, se deben contemplar las construcciones intencionales ¿De qué modo se deben analizar las construcciones intencionales? ¿De qué modo se deben ver cabalmente las construcciones intencionales?".[13] Aquella persona le explica tal y como ha visto, tal y como ha conocido: "De tal y tal modo, amigo, se deben contemplar las construcciones intencionales; de tal y tal modo se deben analizar las construcciones intencionales; de tal y tal modo se deben ver cabalmente las construcciones intencionales". Aquella persona al cabo de un tiempo logra la serenidad interior de la mente y también alcanza la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría.

»En lo referente a estos tipos, monjes, aquella persona que ha logrado la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría, pero no ha logrado todavía la serenidad interior de la mente, debe acercarse a una persona que ha logrado la serenidad interior de la

mente y preguntarle: “¿De qué modo, amigo, se debe aquietar la mente? ¿De qué modo se debe apaciguar la mente? ¿De qué modo se debe unificar la mente? ¿De qué modo se debe concentrar la mente?”. Aquella persona le explica tal y como ha visto, tal y como ha conocido: “De tal y tal modo, amigo, se debe aquietar la mente; de tal y tal modo se debe apaciguar la mente; de tal y tal modo se debe unificar la mente; de tal y tal modo se debe concentrar la mente”. Aquella persona, al cabo de un tiempo, logra la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría y también logra la serenidad interior de la mente.

»En lo referente a estos tipos, monjes, aquella persona que no ha logrado la serenidad interior de la mente, ni tampoco ha logrado la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría, debería acercarse a una persona que ha logrado la serenidad interior de la mente y también ha logrado la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría y preguntarle: “¿De qué modo, amigo, se deben contemplar las construcciones intencionales? ¿De qué modo se deben analizar las construcciones intencionales? ¿De qué modo se deben ver cabalmente las construcciones intencionales?”. “¿De qué modo, amigo, se debe aquietar la mente? ¿De qué modo se debe apaciguar la mente? ¿De qué modo se debe unificar la mente? ¿De qué modo se debe concentrar la mente?”. Aquella persona le explica tal y como ha visto, tal y como ha conocido: “De tal y tal modo, amigo, se deben contemplar las construcciones intencionales; de tal y tal modo se deben analizar las construcciones intencionales; de tal y tal modo se deben ver cabalmente las construcciones intencionales. De tal y tal modo, amigo, se debe aquietar la mente; de tal y tal modo se debe apaciguar la mente; de tal y tal modo se debe unificar la mente; de tal y tal modo se debe concentrar la mente”. Aquella persona, al cabo de un tiempo, logra la serenidad interior de la mente y también logra la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría.

»En lo referente a estos tipos, monjes, aquella persona que ha logrado la serenidad interior de la mente y también ha logrado la visión cabal de las cosas mediante la suprema sabiduría, debe perseverar en las cosas beneficiosas y meditar más hasta destruir las corrupciones.

»Estos son, monjes, los cuatro tipos de personas que hay en el mundo».

(AN 4:94; II 93-95)

3. LOS IMPEDIMENTOS PARA EL DESARROLLO MENTAL

En cierta ocasión, el brahmán Saṅgārava se acercó al Bienaventurado, intercambió saludos cordiales con él, y se sentó a un lado. Una vez sentado a un lado, el brahmán Saṅgārava le dijo esto al Bienaventurado:

«Venerable Gotama, ¿cuál es la causa, cuál es la condición por la que a veces textos que se han estudiado durante mucho tiempo no vienen a la mente, y no digamos ya textos que no se han estudiado durante mucho tiempo? Y, venerable Gotama, ¿cuál es la causa, cuál es la condición por la que a veces textos que no se han estudiado durante mucho tiempo vienen a la mente, y no digamos ya textos que se han estudiado durante mucho tiempo?».

«Brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por el deseo con apego, dominado por el deseo con apego, y uno no conoce tal y como es la salida del deseo con apego que ha surgido,[14] en tal caso uno no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para sí mismo, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para los demás, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para ambos. Entonces, incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos

que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Imagínate, brahmán, un cuenco lleno de agua mezclada con tinte rojo, amarillo, azul o marrón. Si un hombre que tuviera buena vista examinara el reflejo de su rostro en aquel cuenco, no lo vería ni lo conocería tal y como es en realidad. Del mismo modo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por el deseo con apego … incluso textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Asimismo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por la malevolencia, dominada por la malevolencia, y uno no conoce tal y como es la salida de la malevolencia que ha surgido, en tal caso uno no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para sí mismo, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para los demás, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para ambos. Entonces, incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Imagínate, brahmán, un cuenco lleno de agua que se calentara al fuego, hirviendo, emanando vapor. Si un hombre que tuviera buena vista examinara el reflejo de su rostro en aquel cuenco, no lo vería ni lo conocería como es en realidad. Del mismo modo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada con la malevolencia … incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Asimismo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por la pereza y la apatía, dominada por la pereza y la apatía, y uno no conoce tal y como es la salida de la pereza y la apatía que han surgido, en tal caso uno no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para sí mismo, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para los demás, no conoce ni ve tal y como es lo que

es bueno para ambos. Entonces, incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Imagínate, brahmán, un cuenco lleno de agua cubierto de algas y plantas acuáticas. Si un hombre que tuviera buena vista examinara el reflejo de su rostro en aquel cuenco, no lo vería ni lo conocería como es en realidad. Del mismo modo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por la pereza y la apatía… incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Asimismo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por el desasosiego y el remordimiento, dominada por el desasosiego y el remordimiento, y uno no conoce tal y como es la salida del desasosiego y del remordimiento que han surgido, en tal caso uno no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para sí mismo, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para los demás, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para ambos. Entonces, incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Imagínate, brahmán, un cuenco lleno de agua agitada por el viento, trémula, revuelta, salpicando. Si un hombre que tuviera buena vista examinara el reflejo de su rostro en aquel cuenco, no lo vería ni lo conocería tal y como es en realidad. Del mismo modo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por el desasosiego y el remordimiento… incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Asimismo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por la duda, dominada por la duda, y uno no conoce tal y como es la salida de la duda que ha surgido, en tal caso uno no

conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para sí mismo, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para los demás, no conoce ni ve tal y como es lo que es bueno para ambos. Entonces, incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Imagínate, brahmán, un cuenco lleno de agua turbia, espesa, fangosa, dejado en un lugar oscuro. Si un hombre que tuviera buena vista examinara el reflejo de su rostro en aquel cuenco, no lo vería ni lo conocería como es en realidad. Del mismo modo, brahmán, cuando uno vive con una mente obsesionada por la duda … incluso los textos que ha estudiado durante mucho tiempo no le vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no ha estudiado durante mucho tiempo.

»Ésta es la causa, brahmán, ésta es la condición, por la que a veces los textos que se han estudiado durante mucho tiempo no vienen a la mente, y no digamos ya los textos que no se han estudiado durante mucho tiempo.

»Brahmán, cuando uno vive con una mente que no está obsesionada por el deseo con apego …por la malevolencia …por la pereza y la apatía …por el desasosiego y el remordimiento …ni por la duda, en tal caso incluso los textos que no se han estudiado durante mucho tiempo vienen a la mente, y no digamos ya los textos que se han estudiado durante mucho tiempo.

»Imagínate, brahmán, un cuenco lleno de agua que no está mezclada con tintes, que no hierve ni se evapora, que no está cubierta de algas y plantas acuáticas, que no está agitada por el viento y sacudida en salpicones, un agua clara, serena, pura, dejada en un lugar luminoso. Si un hombre que tuviera buena vista examinara el reflejo de su rostro en aquel cuenco, lo vería y lo conocería tal y como es en realidad. Asimismo, brahmán, cuando uno vive con una mente que no está obsesionada por el deseo con

apego, por la malevolencia, por la pereza y la apatía, por el desasosiego y el remordimiento, ni por la duda, en tal caso incluso los textos que no se han estudiado durante mucho tiempo vienen a la mente, y no digamos ya los textos que se han estudiado durante mucho tiempo.

»Ésta es la causa, brahmán, ésta es la condición, por la que a veces los textos que no se han estudiado durante mucho tiempo vienen a la mente, y no digamos ya los textos que se han estudiado durante mucho tiempo». …

Dicho esto, el brahmán Saṅgārava le dijo al Bienaventurado: «¡Magnífico, venerable Gotama! … Ruego al venerable Gotama que, de hoy en adelante, me considere como discípulo venido a él por refugio para toda la vida».

(SN 46:55, abreviado; V 121-126)

4. EL REFINAMIENTO DE LA MENTE

«Monjes, existen impurezas del oro que son toscas como el polvo y la arena, la gravilla y las piedras. El buscador de oro o su aprendiz lo ponen en un cubo y lo lavan, lo friegan y lo limpian completamente.

»Cuando aquello ha sido removido, cuando ha sido eliminado, todavía existen impurezas del oro de tamaño medio como la arena fina y el polvo grueso. El buscador de oro o su aprendiz lo vuelven a lavar, fregar y limpiar completamente.

»Cuando aquello ha sido removido, cuando ha sido eliminado, todavía existen impurezas del oro sutiles como la arena fina y el polvo oscuro. El buscador de oro o su aprendiz lo vuelven a lavar, fregar y limpiar completamente.

»Cuando aquello ha sido removido, cuando ha sido eliminado, entonces quedan las pepitas de oro.

»Entonces, el orfebre o su aprendiz pone el oro en un crisol y lo funde, lo derrite, lo pone a temperatura elevada; este oro está fundido, derretido, y a temperatura elevada, pero todavía no está purificado, refinado, y aún no tiene el color amarillo rojizo. No es flexible ni maleable, no es brillante, sino quebradizo y no se deja trabajar bien.

»Monjes, el orfebre o su aprendiz vuelve a fundir, derretir, y poner a alta temperatura aquel oro hasta que llega un momento en el que aquel oro fundido, derretido y líquido está purificado y refinado, con un color amarillo rojizo, es flexible y maleable, y brillante, no es quebradizo y se deja trabajar bien. Cualquier forma que se le desee dar, sea una diadema o unos pendientes o un collar o una cadena de oro, se puede conseguir darle tal forma.

»Del mismo modo, monjes, en un monje que cultiva la mente suprema existen impurezas toscas, a saber, mala conducta a través del cuerpo, la palabra y la mente. Esta conducta, un monje atento y hábil la abandona, la suprime, la elimina, la hace desaparecer.

»Cuando ha abandonado estas impurezas, existen en él todavía impurezas de tamaño medio, a saber, pensamientos sensuales, pensamientos de malevolencia y pensamientos de violencia.[15] Estos pensamientos, un monje atento y hábil los abandona, los suprime, los elimina, los hace desaparecer.

»Cuando ha abandonado estos pensamientos, existen en él todavía algunas impurezas sutiles, a saber, pensamientos sobre su linaje, pensamientos patrióticos, pensamientos relacionados con su reputación. Estos pensamientos, un monje atento y hábil los abandona, los suprime, los elimina, los hace desaparecer.

»Cuando ha abandonado estos pensamientos, restan en él pensamientos sobre la enseñanza.[16] Tal concentración no es todavía pacífica ni sublime, no ha alcanzado la plena tranquilidad, ni tampoco ha llegado a la suprema unificación mental, se mantiene constreñida y bloqueada por sus construcciones intencionales.

»Pero, monjes, llega un momento en que su mente queda estabilizada interiormente, apaciguada, unificada y concentrada. Aquella concentración es entonces pacífica y sublime, ha alcanzado la plena tranquilidad absoluta, ha llegado a la unificación mental, y ya no se mantiene constreñida ni bloqueada por sus construcciones intencionales.

»Entonces, puede dirigir su mente a cualquier estado mental que deba ser experimentado con conocimiento superior, y logra la capacidad para experimentar aquel estado con conocimiento superior siempre que se den las condiciones necesarias.[17]

»Si desea: "Que obtenga los diversos tipos de poder espiritual: que siendo uno me torne múltiple, que siendo múltiple me torne uno; que aparezca y desaparezca; como por el aire, que traspase sin encontrar resistencia a través de paredes, muros y montañas ; que me sumerja en la tierra o emerja de ella como si fuera agua; que camine sobre el agua sin hundirme como si fuera tierra; que vuele sentado con las piernas cruzadas a través del espacio como si fuera un pájaro; que toque y palpe con la mano el sol y la luna, tan poderosos y gloriosos; que domine mi cuerpo hasta el mundo de Brahmā"… logra la capacidad de experimentar aquel estado con conocimiento superior, siempre que se den las condiciones necesarias.

»Si desea: "Que, con el oído divino purificado, que va más allá del humano, oiga tanto los sonidos humanos como los divinos, tanto los lejanos como los cercanos"… logra la capacidad de experimentar aquel estado por conocimiento superior, siempre que se den las condiciones necesarias.

»Si desea: "Que perciba mentalmente la mente de los otros seres, de los otros hombres; que conozca la mente con apego como mente con apego; que conozca la mente sin apego como mente sin apego; que conozca la mente con odio como mente con odio; que conozca la mente sin odio como mente sin odio; que conozca la mente con

ofuscación como mente con ofuscación; que conozca la mente sin ofuscación como mente sin ofuscación; que conozca la mente espesa como mente espesa; que conozca la mente dispersa como mente dispersa; que conozca la mente elevada como mente elevada; que conozca la mente no elevada como mente no elevada; que conozca la mente superable como mente superable; que conozca la mente insuperable como mente insuperable; que conozca la mente concentrada como mente concentrada; que conozca la mente no concentrada como mente no concentrada; que conozca la mente liberada como mente liberada; que conozca la mente no liberada como mente no liberada"… logra la capacidad de experimentar aquel estado por conocimiento superior, siempre que se den las condiciones necesarias.

»Si desea: "Que pueda recordar mis múltiples vidas anteriores, es decir, un nacimiento, dos, tres, cuatro, cinco, diez, veinte, treinta, cuarenta, cincuenta, cien, mil, cien mil nacimientos, muchos ciclos cósmicos de contracción, muchos ciclos cósmicos de expansión, muchos ciclos cósmicos de contracción y expansión: allí, así me llamaba, tal era mi familia, tal era mi apariencia, tal era mi alimento, así experimenté placer y dolor, tanto así duró mi vida, allí fallecí y en otra parte reaparecí; allí, así me llamaba, tal era mi familia, tal era mi apariencia, tal era mi alimento, así experimenté placer y dolor, tanto así duró mi vida, allí fallecí y aquí reaparecí"… Así, recuerda sus múltiples vidas anteriores con sus características y detalles… logra la capacidad de experimentar aquel estado por conocimiento superior, siempre que se den las condiciones necesarias.

»Si desea: "Que vea con el ojo divino purificado, que va más allá del humano, a los seres falleciendo y reapareciendo, que conozca a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados, desafortunados y sepa que renacen según sus acciones anteriores"… logra la capacidad de experimentar aquel estado por conocimiento

superior, siempre que se den las condiciones necesarias.

«Si desea: "Que habiendo experimentado por mi propio conocimiento superior en esta misma vida la destrucción de las corrupciones, alcance y permanezca en la liberación de la mente que está libre de corrupciones, en la liberación por la sabiduría"… logra la capacidad de experimentar aquel estado por conocimiento superior, siempre que se den las condiciones necesarias».

(AN 3:100 §§1-10; I 253-256)

5. DESPEJAR LOS PENSAMIENTOS QUE DISTRAEN

1. Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika. Allí el Bienaventurado se dirigió a los monjes: «Monjes». «Venerable señor», respondieron los monjes al Bienaventurado. El Bienaventurado dijo esto:

2. «Cuando un monje cultiva la mente suprema, monjes, existen cinco signos a los que se debe prestar atención cuando es el momento oportuno.[18] ¿Qué cinco?

3. (i) »Monjes, he aquí un monje que tras haber tomado un signo como objeto de meditación, y tras haberle prestado atención, se originan en él pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo, acompañados de odio, o acompañados de ofuscación. Aquel monje debe entonces prestar atención a otro signo que vaya acompañado de pensamientos beneficiosos.[19] Cuando deja de prestar atención al primer signo y presta atención a otro signo acompañado de lo que es beneficioso, entonces, aquellos pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo, odio u ofuscación, son abandonados y desaparecen. Habiéndose desprendido de ellos, su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Así como un carpintero experto,

monjes, o su aprendiz, quitaría, sacaría o extraería una astilla gruesa con una más fina, del mismo modo, monjes cuando un monje … presta atención a otro signo acompañado de lo que es beneficioso … su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica, y se concentra.

4. (ii) »Monjes, si después de que el monje deja de prestar atención al primer signo y presta atención al otro signo beneficioso, se originan en él pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo, acompañados de odio o acompañados de ofuscación. Entonces, aquel monje debe examinar el peligro de aquellos pensamientos: "de este modo estos pensamientos son perjudiciales, de este modo estos pensamientos son reprochables, de este modo estos pensamientos tienen como resultado el sufrimiento". Después de haber examinado de este modo aquellos pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo, acompañados de odio o acompañados de ofuscación, estos son abandonados y desaparecen. Habiéndose desprendido de ellos, su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Monjes, así como un hombre o una mujer, jóvenes, lozanos, y elegantes, se sentirían incómodos, avergonzados y disgustados si se colgaran al cuello un cadáver de serpiente, o un cadáver de gallo, o un cadáver humano, del mismo modo, monjes, cuando un monje … examina el peligro de esos pensamientos … su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica, y se concentra.

5. (iii) »Si, después de haber examinado el peligro de aquellos pensamientos, todavía se originan en él pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo, acompañados de odio, o acompañados de ofuscación, entonces, aquel monje procura no estar atento y no prestar atención a aquellos pensamientos. Después de procurar no estar atento ni prestar atención a aquellos pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo, acompañados de odio o acompañados de ofuscación, estos son

abandonados y desaparecen. Habiéndose desprendido de ellos, su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Monjes, así como un hombre con buena vista que no quisiera ver las formas que se encontrara por el camino cerraría los ojos o miraría hacia otro lado, del mismo modo, monjes, cuando un monje … procura no estar atento y no prestar atención … su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra.

6. (iv) »Si, después de procurar no estar atento ni prestar atención a aquellos pensamientos, todavía se originan en él pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo, acompañados de odio o acompañados de ofuscación, entonces, aquel monje debe prestar atención y sosegar la construcción intencional de sus pensamientos.[20] Después de prestar atención y sosegar la construcción intencional de los pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo, acompañados de odio o acompañados de ofuscación, estos son abandonados y desaparecen. Habiéndose desprendido de ellos, su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Así como un hombre, monjes, que caminara rápido pensara: "¿por qué estoy caminando tan rápido?, ¿por qué no camino más despacio?", y entonces caminara despacio, y luego pensara: "¿por qué camino despacio?, ¿por qué no me quedo parado?", y al quedarse parado pensara "¿por qué me quedo parado? ¿por qué no me siento?", y al sentarse pensara: "¿por qué estoy sentado? por qué no me acuesto?" y así se acostara; de manera que, monjes, aquel hombre sustituyera una composición tosca por otra más y más sutil; del mismo modo, monjes, cuando un monje … presta atención y sosiega la construcción intencional de sus pensamientos … su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra.

7. (v) »Si después de prestar atención y sosegar la construcción intencional de sus pensamientos, todavía se originan en él pensamientos negativos, perniciosos, acompañados de deseo,

acompañados de odio o acompañados de ofuscación, entonces, aquel monje debe apretar los dientes con la lengua tocando el paladar, y debe someter, subyugar y dominar la mente con la mente. Después de apretar los dientes con la lengua tocando el paladar y someter, subyugar y dominar la mente con la mente, entonces, aquellos pensamientos negativos y perniciosos, acompañados de deseo, acompañados de odio o acompañados de ofuscación, son abandonados y desaparecen. Habiéndose desprendido de ellos, su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Monjes, así como un hombre fuerte sujetara por la cabeza o la espalda a un hombre más débil, lo sometiera, lo subyugara y lo dominara, del mismo modo, el monje aprieta los dientes con la lengua tocando el paladar, y somete, subyuga y domina la mente con la mente. Entonces, aquellos pensamientos negativos y perniciosos acompañados de deseo, acompañados de odio, o acompañados de ofuscación, son abandonados y desaparecen. Habiéndose desprendido de ellos, su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra.

8. »Monjes, cuando un monje presta atención a un signo [como objeto de meditación] y, debido a este signo, se originan en él pensamientos negativos y perniciosos acompañados de deseo, odio y ofuscación, entonces, presta atención a otro signo acompañado de lo que es beneficioso. Entonces, cualesquiera de aquellos pensamientos negativos y perniciosos son abandonados y desaparecen, y al desprenderse de ellos, su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Cuando examina el peligro en aquellos pensamientos … su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Cuando procura no estar atento a aquellos pensamientos y no prestarles atención … su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Cuando presta atención y

sosiega la construcción intencional de los pensamientos … su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra. Cuando aprieta los dientes, con la lengua tocando el paladar, somete, subyuga y domina la mente con la mente, cualesquiera de aquellos pensamientos negativos y perniciosos son abandonados y desaparecen, y al desprenderse de ellos, su mente se estabiliza interiormente, se apacigua, se unifica y se concentra.

»Monjes, a este monje se le llama maestro de los tipos y las variedades del pensamiento. Pensará cualquier pensamiento que quiera pensar y no pensará ningún pensamiento que no quiera pensar. Ha cortado el deseo, ha eliminado las ataduras y, habiendo comprendido completamente la presunción, ha puesto fin al sufrimiento».

Así habló el Bienaventurado. Los monjes, satisfechos, se regocijaron con las palabras del Bienaventurado.

(MN 20: *Vitakkasaṇṭhāna Sutta*, I 118-122)

6. LA MENTE DEL AMOR-BENEVOLENTE

11. «Monjes, existen cinco tipos de palabras con las que los otros se pueden dirigir a vosotros: oportunas o inoportunas, amables o groseras, verdaderas o falsas, beneficiosas o perjudiciales, con una mente de amor-benevolente o desde el odio. Pues puede que los otros os hablen en el momento oportuno o en el momento inoportuno, puede que los otros os hablen con palabras amables o groseras, puede que los otros os hablen con veracidad o falsedad, puede que los otros os hablen de forma beneficiosa o perjudicial, puede que los otros os hablen con una mente de amor-benevolente o desde el odio. Por ello, debéis entrenaros así: “Mi mente no se alterará, no pronunciaré palabras maliciosas, viviré con compasión por el bienestar [de todos los seres], con una mente de amor-

benevolente, nunca desde el odio. Habiendo irradiado a una persona una mente embebida de amor-benevolente,[21] continuaré a partir de ella irradiando a todo el mundo una mente con amor-benevolente, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia". Así es, monjes, como debéis entrenaros.

20. »Monjes, aunque unos bandoleros os estuviesen mutilando uno a uno los miembros del cuerpo con una sierra de doble mango, el que por ello albergara odio en su mente no estaría siguiendo mis enseñanzas. Por ello, debéis entrenaros así: "Mi mente no se alterará, no pronunciaré palabras maliciosas, viviré con compasión por el bienestar [de todos los seres], con una mente de amor-benevolente, nunca desde el odio. Habiendo irradiado a una persona una mente embebida de amor-benevolente, continuaré a partir de ella hasta irradiar a todo el mundo una mente con amor-benevolente, magnánima, elevada, ilimitada, sin hostilidad, sin malevolencia". Así es, monjes, como debéis entrenaros.

21. »Monjes, si prestáis atención constantemente a este consejo del símil de la sierra, ¿veis, monjes, algún tipo de palabra, ya sea sutil o tosca, que os resulte insoportable?». «No, venerable señor». «Por tanto, monjes, prestad atención constantemente a este consejo del símil de la sierra. Ello os conducirá a la felicidad y el bienestar por mucho tiempo».

(de MN 21: *Kakacūpama Sutta*; I 126-127, 129)

7. LAS SEIS REMEMORACIONES

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Kapilavatthu, en la Arboleda de banianos. Entonces, el sakya Mahānāma se acercó al Bienaventurado, habiéndose acercado le ofreció sus respetos, se sentó a su lado y le dijo esto:[22]

«Venerable señor, ¿cómo vive la mayor parte del tiempo un Noble

discípulo que ha llegado al fruto y ha comprendido la enseñanza?».[23]

«El Noble discípulo que ha llegado al fruto y ha comprendido la enseñanza, Mahānāma, vive la mayor parte del tiempo de este modo: el Noble discípulo rememora así al *Tathāgata*: "Así es el Bienaventurado, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado". Cuando el Noble discípulo rememora al *Tathāgata* de esta forma, durante ese tiempo su mente no se deja llevar por el apego, ni se deja llevar por el odio, ni se deja llevar por la ofuscación; durante el tiempo que tiene al *Tathāgata* como objeto, su mente tiene rectitud. Al tener la mente con rectitud, Mahānāma, el Noble discípulo consigue conocer el sentido, consigue conocer el *Dhamma* y alcanza la alegría que acompaña al *Dhamma*. En el que está alegre nace el gozo, en el gozoso se tranquiliza el cuerpo, aquél cuyo cuerpo está tranquilo se siente feliz, y la mente del que se siente feliz se concentra. Mahānāma, a éste se le llama Noble discípulo, al que vive en armonía entre la gente que no es armoniosa, el que vive sin malevolencia entre la gente que vive con malevolencia, el que ha entrado en la corriente del *Dhamma*, el que cultiva la contemplación del Buddha.

»Asimismo, Mahānāma, un Noble discípulo rememora así el *Dhamma*: "El *Dhamma* ha sido bien expuesto por el Bienaventurado, es visible aquí y ahora, atemporal, para venir y verse, fuente de progreso, para que los sabios lo expermienten por sí mismos". Cuando el Noble discípulo rememora el *Dhamma* de esta forma, durante ese tiempo su mente no se deja llevar por el apego, ni se deja llevar por el odio, ni se deja llevar por la ofuscación; durante el tiempo que tiene el *Dhamma* como objeto su mente tiene rectitud. Al tener la mente con rectitud, Mahānāma, el Noble discípulo

consigue conocer el sentido, consigue conocer el *Dhamma* y alcanza la alegría que acompaña al *Dhamma*. En el que está alegre nace el gozo, en el gozoso se tranquiliza el cuerpo, aquél cuyo cuerpo está tranquilo se siente feliz, y la mente del que se siente feliz se concentra. Mahānāma, a éste se llama Noble discípulo, al que vive en armonía entre la gente que no es armoniosa, el que vive sin malevolencia entre la gente que vive con malevolencia, el que ha entrado en la corriente del *Dhamma*, el que cultiva la contemplación del *Dhamma*.

»Asimismo, Mahānāma, el Noble discípulo rememora así el *Saṅgha*: "El *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado practica bien, el *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado practica con rectitud, el *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado practica metódicamente, el *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado practica correctamente, es decir, los cuatro pares de personas [santas], los ocho tipos de personas [nobles]. Éste es el *Saṅgha* de los discípulos del Bienaventurado, digno de ofrendas, digno de hospitalidad, digno de regalos, digno de reverencias, un insuperable campo de cultivo para acciones buenas en el mundo". Cuando el Noble discípulo rememora el *Saṅgha* de esta forma, durante ese tiempo su mente no se deja llevar por el apego, ni se deja llevar por el odio, ni se deja llevar por la ofuscación; durante el tiempo que tiene el *Saṅgha* como objeto su mente tiene rectitud. Al tener la mente con rectitud, Mahānāma, el Noble discípulo consigue conocer el sentido, consigue conocer el *Dhamma* y alcanza la alegría que acompaña al *Dhamma*. En el que está alegre nace el gozo, en el gozoso se tranquiliza el cuerpo, aquél cuyo cuerpo está tranquilo se siente feliz, y la mente del que se siente feliz se concentra. Mahānāma, a éste se le llama Noble discípulo, al que vive en armonía entre la gente que no es armoniosa, el que vive sin malevolencia entre la gente que vive con malevolencia, el que ha entrado en la corriente del *Dhamma*, el que cultiva la contemplación del *Saṅgha*.

»Asimismo, Mahānāma, el Noble discípulo rememora así su propia disciplina moral: "Poseo unas virtudes morales inquebrantables, inexpugnables, intachables, impecables, liberadoras, elogiadas por los sabios, intocables, conducentes a la concentración". Cuando el Noble discípulo rememora su propia disciplina moral de esta forma, durante ese tiempo su mente no se deja llevar por el apego, ni se deja llevar por el odio, ni se deja llevar por la ofuscación; durante el tiempo que tiene la disciplina moral como objeto su mente tiene rectitud. Al tener la mente con rectitud, Mahānāma, el Noble discípulo consigue conocer el sentido, consigue conocer el *Dhamma* y alcanza la alegría que acompaña al *Dhamma*. En el que está alegre nace el gozo, en el gozoso se tranquiliza el cuerpo, aquél cuyo cuerpo está tranquilo se siente feliz, y la mente del que se siente feliz se concentra. Mahānāma, a éste se le llama Noble discípulo, al que vive en armonía entre la gente que no es armoniosa, el que vive sin malevolencia entre la gente que vive con malevolencia, el que ha entrado en la corriente del *Dhamma*, el que cultiva la contemplación de la disciplina moral.

»Asimismo, Mahānāma, el Noble discípulo rememora así su propia generosidad: "Qué gran bien para mí, que gran logro para mí, que, en una población obsesionada por la mácula de la mezquindad, viva en casa con una mente libre de mezquindad, generosa, dadivosa, que se deleita al desprenderse [de sus posesiones], dedicada a la beneficencia, que se deleita al dar y compartir". Cuando el Noble discípulo rememora su propia generosidad de esta forma, durante ese tiempo su mente no se deja llevar por el apego, ni se deja llevar por el odio, ni se deja llevar por la ofuscación; durante el tiempo que tiene la generosidad como objeto su mente tiene rectitud. Al tener la mente con rectitud, Mahānāma, el Noble discípulo consigue conocer el sentido, consigue conocer el *Dhamma* y alcanza la alegría que acompaña al *Dhamma*. En el que está alegre nace el gozo, en el gozoso se

tranquiliza el cuerpo, aquél cuyo cuerpo está tranquilo se siente feliz, y la mente del que se siente feliz se concentra. Mahānāma, a éste se llama Noble discípulo, al que vive en armonía entre la gente que no es armoniosa, el que vive sin malevolencia entre la gente que vive con malevolencia, el que ha entrado en la corriente del *Dhamma*, el que cultiva la contemplación de la generosidad.

»Asimismo, Mahānāma, el Noble discípulo rememora así a los dioses: "Existen dioses en los varios reinos celestiales.[24] Mi fe, mi disciplina moral, mi educación, mi generosidad y mi sabiduría son como las que aquellos dioses poseyeron, y a causa de las cuales, después de morir en la tierra, renacieron en los cielos". Cuando el Noble discípulo rememora a los dioses de esta forma, durante ese tiempo su mente no se deja llevar por el apego, ni se deja llevar por el odio, ni se deja llevar por la ofuscación; durante el tiempo que tiene a los dioses como objeto su mente tiene rectitud. Al tener la mente con rectitud, Mahānāma, el Noble discípulo consigue conocer el sentido, consigue conocer el *Dhamma* y alcanza la alegría que acompaña al *Dhamma*. En el que está alegre nace el gozo, en el gozoso se tranquiliza el cuerpo, aquél cuyo cuerpo está tranquilo se siente feliz, y la mente del que se siente feliz se concentra. Mahānāma, a éste se le llama Noble discípulo, al que vive en armonía entre la gente que no es armoniosa, el que vive sin malevolencia entre la gente que vive con malevolencia, el que ha entrado en la corriente del *Dhamma*, el que cultiva la contemplación de los dioses.

»Así es, Mahānāma, como el Noble discípulo que ha llegado al fruto y ha comprendido la enseñanza vive la mayor parte del tiempo».

(AN 6:10; III 284-288)

8. LOS CUATRO FUNDAMENTOS DE LA ATENCIÓN

1. Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los kuru. Allí había una ciudad de los kuru llamada Kammāsadhamma, donde el Bienaventurado se dirigió a los monjes: «Monjes». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes. El Bienaventurado dijo esto:

2. «Monjes, éste es el camino de una sola dirección[25] para la purificación de los seres, para la superación de la pena y el lamento, para la desaparición del sufrimiento y la frustración, para la obtención del conocimiento, para la realización del *Nibbāna*, a saber, los cuatro fundamentos de la atención.

3. »¿Qué cuatro? He aquí monjes que un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano;[26] vive contemplando las sensaciones en las sensaciones, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano; vive contemplando la mente en la mente, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano; vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas*, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano.[27]

[Contemplación del cuerpo]

[1. Atención a la respiración]

4. »¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando el cuerpo en el cuerpo? He aquí, monjes, que un monje se retira al bosque, al pie de un árbol, o a una cabaña vacía, se sienta, cruza las piernas y, habiendo erguido el cuerpo, habiendo fijado la atención entorno a la boca, atento inspira y atento, espira. Cuando la inspiración es larga, sabe “la inspiración es larga”, cuando la espiración es larga, sabe “la espiración es larga”, cuando la inspiración es corta, sabe “la inspiración es corta”, cuando la espiración es corta, sabe “la espiración es corta”.[28] Se entrena así: “Inspiraré sintiendo todo el cuerpo”, se entrena así: “espiraré sintiendo todo el cuerpo”.[29] Se

entrena así: “inspiraré tranquilizando el proceso corporal [de la respiración]; se entrena así: “espiraré tranquilizando el proceso corporal [de la respiración]”.[30] Así como un experto tornero o su aprendiz, cuando da una vuelta larga al torno, sabe “doy una vuelta larga”, o cuando da una vuelta corta sabe “doy una vuelta corta”, del mismo modo el monje, cuando la inspiración es larga, sabe “la inspiración es larga”, cuando la espiración es larga, sabe “la espiración es larga”, cuando la inspiración es corta, sabe “la inspiración es corta”, cuando la espiración es corta, sabe “la espiración es corta”. Se entrena así: “Inspiraré sintiendo todo el cuerpo”, se entrena así: “espiraré sintiendo todo el cuerpo”. Se entrena así: “inspiraré tranquilizando el proceso corporal [de la respiración]”; se entrena así: “espiraré tranquilizando el proceso corporal [de la respiración]”.

5. »De este modo, vive contemplando el cuerpo en el cuerpo internamente, o vive contemplando el cuerpo en el cuerpo externamente, o vive contemplando el cuerpo en el cuerpo tanto interna como externamente.[31] O bien vive contemplando la naturaleza del surgir en el cuerpo, o vive contemplando la naturaleza del cesar en el cuerpo, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en el cuerpo.[32] O bien fija su atención en que “hay un cuerpo”, en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, y vive sin estar condicionado, sin aferrarse a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

[2. Las cuatro posturas]

6. »Asimismo, monjes, cuando un monje camina, sabe: “Estoy caminando”, cuando está de pie, sabe: “Estoy de pie”, cuando está sentado, sabe: “Estoy sentado”, cuando está recostado sabe: “Estoy recostado”, y así sucesivamente, sabe la postura que su cuerpo adopta.[33]

7. »Así, vive contemplando el cuerpo en el cuerpo internamente… o externamente… o tanto interna como externamente… Vive sin estar condicionado y sin aferrarse a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

[3. Actuar con lucidez]

8. »Además, monjes, un monje actúa con lucidez cuando se va y regresa,[34] actúa con lucidez cuando mira hacia delante o a su alrededor, actúa con lucidez cuando encoge o estira las extremidades, actúa con lucidez cuando lleva la túnica, el manto y el cuenco, actúa con lucidez cuando come, bebe, mastica y saborea, actúa con lucidez cuando defeca y orina, actúa con lucidez cuando camina, cuando está de pie, cuando está sentado, cuando se duerme, cuando se despierta, cuando habla y cuando está en silencio.

9. »Así vive contemplando el cuerpo en el cuerpo internamente… o externamente… o tanto interna como externamente… Vive sin estar condicionado y sin aferrarse a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

[4. Falta de atractivo del cuerpo]

10. »Además, monjes, un monje examina su propio cuerpo, de la planta de los pies hacia arriba y de la coronilla hacia abajo, envuelto en la piel y lleno de impurezas: “En este cuerpo hay pelo en la cabeza, vello en el cuerpo, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, tuétano, riñones, corazón, hígado, pleura, bazo, pulmones, intestinos, mesenterio, estómago, heces, bilis, flemas, pus, sangre, sudor, grasa sólida, lágrimas, grasas líquidas, saliva, mocos, fluido sinovial, orina”.[35] Es como tener un saco de provisiones con dos aberturas, lleno de diversas clases de grano, tales como arroz de montaña, arroz corriente, alubias, garbanzos, sésamo y arroz perlado, y que un hombre con buena vista lo examinara y dijera: “Esto es arroz de montaña, esto es arroz corriente, esto son alubias,

esto son garbanzos, esto es sésamo, esto es arroz perlado". De la misma manera, el monje examina su propio cuerpo de la planta de los pies hacia arriba y de la coronilla hacia abajo, envuelto en la piel y lleno de impurezas: "En este cuerpo hay pelo en la cabeza… etcétera".

11. «Así vive contemplando el cuerpo en el cuerpo internamente… o externamente… o tanto interna como externamente… Vive sin estar condicionado y sin aferrarse a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

[5. Contemplación de los elementos]

12. »Asimismo, monjes, un monje examina los elementos de su propio cuerpo cualquiera que sea su lugar o posición: "En este cuerpo hay el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire".[36] Así como un carnicero experto o su aprendiz, después de matar a una res, se coloca en un cruce y se pone a vender el cuerpo de la vaca cortada en pedazos, del mismo modo, monjes, el monje examina los elementos de su propio cuerpo cualquiera que sea su lugar o posición: "En este cuerpo hay el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, y el elemento aire".

13. »Así vive contemplando el cuerpo en el cuerpo internamente… o externamente… o tanto interna como externamente… Vive sin estar condicionado y sin aferrarse a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

[6-14 Las nueve contemplaciones del crematorio]

14. »Asimismo, monjes, como si viera un cadáver arrojado entre las cenizas de un crematorio, uno, dos o tres días después de muerto, hinchado, amoratado y putrefacto, un monje compara su propio cuerpo con aquél: "Este cuerpo tiene la misma naturaleza, devendrá

lo mismo, no escapará a esto”.[37]

15. »Así vive contemplando el cuerpo en el cuerpo internamente… o externamente… o tanto interna como externamente… Vive sin estar condicionado y sin aferrarse a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

16. »Asimismo, monjes, como si viera un cadáver arrojado entre las cenizas de un crematorio, devorado por los cuervos, los gavilanes, los buitres, los perros, los chacales o por diversas clases de gusanos, un monje compara su propio cuerpo con aquél: “Este cuerpo tiene la misma naturaleza, devendrá lo mismo, no escapará a esto”.

17. »… Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

18-24. »Asimismo, monjes, como si viera un cadáver arrojado entre las cenizas de un crematorio, un esqueleto con carne y sangre, unido tan sólo por los tendones … un esqueleto sin carne, pero embadurnado de sangre, unido tan sólo por los tendones… un esqueleto sin carne ni sangre, unido tan sólo por los tendones… huesos sueltos esparcidos en todas las direcciones –aquí huesos de la mano, allá huesos del pie, aquí un hueso de la espinilla, allí un fémur, allí la pelvis, allá la columna vertebral, aquí el cráneo–, un monje compara su propio cuerpo con aquél: “Este cuerpo tiene la misma naturaleza, devendrá lo mismo, no escapará a esto”.[38]

25. »… Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

26-30. »Asimismo, monjes, como si viera un cadáver arrojado entre las cenizas de un crematorio, los huesos mondos ya emblanquecidos, del color de la madreperla … huesos apilados … huesos de más de un año, podridos y pulverizados, un monje compara su propio cuerpo con aquél: “Este cuerpo tiene la misma naturaleza, devendrá lo mismo, no escapará a esto”.

31. »De este modo, vive contemplando el cuerpo en el cuerpo internamente, o vive contemplando el cuerpo en el cuerpo externamente, o vive contemplando el cuerpo en el cuerpo tanto interna como externamente. O bien, vive contemplando la naturaleza del surgir en el cuerpo, o vive contemplando la naturaleza del cesar en el cuerpo, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en el cuerpo. O bien fija su atención en que "hay un cuerpo", en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, vive sin estar condicionado y no se aferra a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo.

[Contemplación de las sensaciones]

32. »¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando las sensaciones en las sensaciones?[39] He aquí, monjes, que, al experimentar una sensación placentera, el monje sabe: "Experimento una sensación placentera"; al experimentar una sensación dolorosa, el monje sabe: "Experimento una sensación dolorosa"; al experimentar una sensación que no es ni placentera ni dolorosa, el monje sabe: "Experimento una sensación que no es ni placentera ni dolorosa". Al experimentar una sensación carnal placentera, sabe: "Experimento una sensación carnal placentera"; al experimentar una sensación espiritual placentera, sabe: "Experimento una sensación espiritual placentera"; al experimentar una sensación carnal dolorosa, sabe: "Experimento una sensación carnal dolorosa"; al experimentar una sensación espiritual dolorosa, sabe: "Experimento una sensación espiritual dolorosa"; al experimentar una sensación carnal que no es ni placentera ni dolorosa, sabe: "Experimento una sensación carnal que no es ni placentera ni dolorosa"; al experimentar una sensación espiritual que no es ni placentera ni dolorosa, sabe: "Experimento una sensación espiritual que no es ni placentera ni dolorosa".

33. »De este modo vive contemplando las sensaciones en las

sensaciones internamente, o vive contemplando las sensaciones en las sensaciones externamente, o vive contemplando las sensaciones en las sensaciones tanto interna como externamente. O bien vive contemplando la naturaleza del surgir en las sensaciones, o vive contemplando la naturaleza del cesar en las sensaciones, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en las sensaciones.[40] O bien fija su atención en que "hay una sensación", en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, vive sin estar condicionado y no se aferra a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando las sensaciones en las sensaciones.

[Contemplación de la mente]

34. »¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando la mente en la mente?[41] He aquí, monjes, que cuando la mente tiene apego, el monje sabe: "la mente tiene apego", y cuando la mente carece de apego, el monje sabe: "la mente carece de apego". Cuando la mente tiene odio, el monje sabe: "la mente tiene odio" y cuando la mente carece de odio, el monje sabe: "la mente carece de odio". Cuando la mente tiene ofuscación, el monje sabe: "la mente tiene ofuscación", y cuando la mente carece de ofuscación, el monje sabe: "la mente carece de ofuscación". Cuando la mente está espesa, el monje sabe: "la mente está espesa", y cuando la mente está dispersa, el monje sabe: "la mente está dispersa". Cuando la mente está elevada, el monje sabe: "la mente está elevada", y cuando la mente no está elevada, el monje sabe: "la mente no está elevada". Cuando la mente es superable, el monje sabe: "la mente es superable", y cuando la mente es insuperable, el monje sabe: "la mente es insuperable". Cuando la mente está concentrada, el monje sabe: "la mente está concentrada", y cuando la mente no está concentrada, el monje sabe: "la mente no está concentrada". Cuando la mente está liberada, el monje sabe: "la mente está liberada", y cuando la mente

no está liberada, el monje sabe: "la mente no está liberada".[42]

35. »De este modo, vive contemplando la mente en la mente internamente, o vive contemplando la mente en la mente externamente, o vive contemplando la mente en la mente tanto interna como externamente. O bien vive contemplando la naturaleza del surgir en la mente, o vive contemplando la naturaleza del cesar en la mente, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en la mente.[43] O bien fija su atención en que "hay una mente", en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, vive sin estar condicionado y no se aferra a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando la mente en la mente.

[Contemplación de los *dhammas*]

[1. Los cinco impedimentos]

36. »¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando los *dhammas* en los *dhammas*? He aquí, monjes, un monje que vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los cinco impedimentos.[44] ¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los cinco impedimentos? He aquí, monjes, que cuando hay en él deseo sensual, el monje sabe: "Hay deseo sensual en mí"; o cuando no hay deseo sensual en él, sabe: "No hay deseo sensual en mí"; y también sabe cómo se origina el deseo sensual que no se ha originado todavía; sabe cómo renunciar al deseo sensual que ya se ha originado, y sabe cómo el deseo sensual al que ha renunciado ya no vuelve a originarse en el futuro.[45]

»Cuando hay en él malevolencia … Cuando hay en él pereza y apatía … Cuando hay en él desasosiego y remordimiento … Cuando hay en él duda, el monje sabe: "Hay duda en mí"; o cuando no hay duda en él, sabe: "No hay duda en mí"; y también sabe cómo se origina la duda que no se había originado todavía; sabe cómo

renunciar a la duda que ya se había originado, y sabe cómo la duda a la que ha renunciado no vuelve a originarse en el futuro.

37. »De este modo vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* internamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* externamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* tanto interna como externamente. O bien vive contemplando la naturaleza del surgir en los *dhammas*, o vive contemplando la naturaleza del cesar en los *dhammas*, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en los *dhammas*. O bien, fija su atención en que "hay *dhammas*", en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, vive sin estar condicionado y no se aferra a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los cinco impedimentos.

[2. Los cinco agregados]

38. »Asimismo, monjes, un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los cinco agregados del apego.[46] ¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los cinco agregados del apego? He aquí, monjes, que un monje sabe: "Así es la forma material, así es el origen de la forma material, así es la desaparición de la forma material; así es la sensación, así es el origen de la sensación, así es la desaparición de la sensación; así es la percepción, así es el origen de la percepción, así es la desaparición de la percepción; así son las construcciones intencionales; así es el origen de las construcciones intencionales, así es la desaparición de las construcciones intencionales; así es la consciencia, así es el origen de la consciencia, así es la desaparición de la consciencia".[47]

39. »De este modo vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* internamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* externamente, o vive contemplando los *dhammas* en los

dhammas tanto interna como externamente. O bien vive contemplando la naturaleza del surgir en los *dhammas*, o vive contemplando la naturaleza del cesar en los *dhammas*, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en los *dhammas*. O bien fija su atención en que "hay *dhammas*", en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, vive sin estar condicionado y no se aferra a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los cinco agregados del apego.

[3. Las seis bases sensoriales]

40. »Asimismo, monjes, un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a las seis bases sensoriales internas y externas.[48] ¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a las seis bases sensoriales internas y externas? He aquí, monjes, que un monje sabe lo que es el ojo, sabe lo que son las formas visibles; también sabe cómo es la atadura que se origina en dependencia de ambos; también sabe cómo se origina la atadura que no había surgido todavía; también sabe cómo renunciar a la atadura que ya había surgido; y también sabe cómo la atadura a la que ha renunciado no vuelve a surgir en el futuro.[49]

»Sabe lo que es la oreja, sabe lo que son los sonidos … sabe lo que es la nariz, sabe lo que son los olores … sabe lo que es la lengua, sabe lo que son los sabores … sabe lo que es el cuerpo, sabe lo que son los objetos táctiles … sabe lo que es la mente, sabe lo que son los objetos de la mente; también sabe cómo es la atadura que se origina en dependencia de ambos; también sabe cómo se origina la atadura que no se había originado todavía; también sabe cómo renunciar a la atadura que ya se había originado; y también sabe cómo la atadura a la que ha renunciado no vuelve a originarse en el futuro.

41. »De este modo, vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* internamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* externamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* tanto interna como externamente. O bien vive contemplando la naturaleza del surgir en los *dhammas*, o vive contemplando la naturaleza del cesar en los *dhammas*, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en los *dhammas*. O bien fija su atención en que "hay *dhammas*", en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, vive sin estar condicionado y no se aferra a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a las seis bases sensoriales internas y externas.

[4. Los siete factores de la iluminación]

42. »Asimismo, monjes, un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los siete factores de la iluminación.[50] ¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los siete factores de la iluminación? He aquí, monjes, que cuando existe en él la atención como factor de la iluminación, el monje sabe: "Existe en mí la atención como factor de la iluminación"; o cuando no existe en él la atención como factor de la iluminación, sabe: "No existe en mí la atención como factor de la iluminación"; también sabe cómo se origina la atención como factor de la iluminación que no se había originado todavía, también sabe cómo cultivar hasta alcanzar la plenitud la atención como factor de la iluminación que ya se había originado.

»Cuando existe en él el discernimiento como factor de la iluminación … Cuando existe en él la energía como factor de la iluminación … Cuando existe en él el gozo como factor de la iluminación … Cuando existe en él la tranquilidad como factor de

la iluminación, … Cuando existe en él la concentración como factor de la iluminación, … Cuando existe en él la ecuanimidad como factor de la iluminción sabe: “Existe en mí la ecuanimidad como factor de la iluminación”; o cuando no existe en él la ecuanimidad como factor de la iluminación sabe: “No existe en mí la ecuanimidad como factor de la iluminación”; también sabe cómo se origina la ecuanimidad como factor de la iluminación que no se había originado todavía, también sabe cómo cultivar hasta alcanzar la plenitud la ecuanimidad como factor de la iluminación que ya se había originado.[51]

43. »De este modo, vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* internamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* externamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* tanto interna como externamente. O bien vive contemplando la naturaleza del surgir en los *dhammas*, o vive contemplando la naturaleza del cesar en los *dhammas*, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en los *dhammas*. O bien fija su atención en que “hay *dhammas*”, en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, vive sin estar condicionado y no se aferra a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a los siete factores de la iluminación.

[5. Las Cuatro Nobles Verdades]

44. »Asimismo, monjes, un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a las Cuatro Nobles Verdades.[52] ¿Y cómo, monjes, vive un monje contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a las Cuatro Nobles Verdades? He aquí, monjes, que un monje sabe tal y como es en realidad: “Esto es el sufrimiento”; sabe tal y como es en realidad: “Esto es el origen del sufrimiento”; sabe tal y como es en realidad: “Esto es el final del sufrimiento”; sabe tal y como es en realidad: “Éste es el camino que

conduce al final del sufrimiento".

45. »De este modo vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* internamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* externamente, o vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* tanto interna como externamente. O bien vive contemplando la naturaleza del surgir en los *dhammas*, o vive contemplando la naturaleza del cesar en los *dhammas*, o vive contemplando tanto la naturaleza del surgir como la del cesar en los *dhammas*. O bien fija su atención en que "hay *dhammas*", en grado necesario para el mero conocimiento y la mera atención, vive sin estar condicionado y no se aferra a nada en el mundo. Así es, monjes, como un monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas* en lo que respecta a las Cuatro Nobles Verdades.

[Conclusión]

46. »Monjes, si alguien cultiva así durante siete años estos cuatro fundamentos de la atención, para tal persona cabe esperar uno de estos dos frutos: o bien la sabiduría liberadora en esta misma vida, o bien, si quedan restos de apego, el estado de no retorno.[53]

»¿Qué digo siete años? Si alguien cultiva así estos cuatro fundamentos de la atención durante seis años… cinco años … cuatro años… tres años… dos años… un año, para tal persona cabe esperar uno de estos dos frutos: o bien la sabiduría liberadora en esta misma vida, o bien, si quedan restos de apego, el estado de no retorno.

»¿Qué digo un año? Si alguien cultiva así estos cuatro fundamentos de la atención durante siete meses… seis meses … cinco meses… cuatro meses… tres meses… dos meses… un mes… dos semanas, para tal persona cabe esperar uno de estos dos frutos: o bien la sabiduría liberadora en esta misma vida, o bien, si quedan restos de apego, el estado de no retorno.

»¿Qué digo dos semanas? Si alguien cultiva así estos cuatro

fundamentos de la atención durante sietes días, para tal persona cabe esperar uno de estos dos frutos: o bien la sabiduría liberadora en esta misma vida, o bien, si quedan restos de apego, el estado de no retorno.

47. »En referencia a esto, dije: “Monjes, éste es el camino de una sola dirección para la purificación de los seres, para la superación de la pena y el lamento, para la desaparición del sufrimiento y la frustración, para la obtención del conocimiento, para la realización del *Nibbāna*, a saber, los cuatro fundamentos de la atención”».

Así habló el Bienaventurado. Los monjes, satisfechos, se regocijaron con las palabras del Bienanveturado.

(MN 10: *Satipaṭṭhāna Sutta*; I 55-63)

9. ATENCIÓN EN LA RESPIRACIÓN

En Sāvatthi, el venerable Ānanda se acercó al Bienaventurado, le ofreció sus respetos, se sentó a su lado, y le dijo: «Venerable señor, ¿existe una cosa que, cuando se cultiva y se practica con asiduidad, lleva a la plenitud de cuatro cosas? ¿Y cuatro cosas que, cuando se cultivan y se practican con asiduidad, llevan a la plenitud de siete cosas? ¿Y siete cosas que, cuando se cultivan y se practican con asiduidad, llevan a la plenitud de dos cosas?».

«En efecto, Ānanda, existe una cosa que, cuando se cultiva y se practica con asiduidad, lleva a la plenitud de cuatro cosas. Y existen cuatro cosas que, cuando se cultivan y se practican con asiduidad, llevan a la plenitud de siete cosas. Y existen siete cosas que, cuando se cultivan y se practican con asiduidad, llevan a la plenitud de dos cosas».

«¿Cuál es, pues, esa cosa que, cuando se cultiva y se practica con asiduidad, lleva a la plenitud de cuatro cosas? ¿Y cuáles son las cuatro cosas que, cuando se cultivan y se practican con asiduidad,

llevan a la plenitud de siete cosas? ¿Y cuáles son las siete cosas que, cuando se cultivan y se practican con asiduidad, llevan a la plenitud de dos cosas?».

«La concentración a partir de la atención a la respiración, Ānanda, es la cosa que, cuando se cultiva y se practica con asiduidad, lleva a la plenitud de los cuatro fundamentos de la atención. Los cuatro fundamentos de la atención, cuando se cultivan y se practican con asiduidad. llevan a la plenitud los siete factores de la iluminación. Los siete factores de la iluminación, cuando se cultivan y se practican con asiduidad, llevan a la plenitud la sabiduría y la liberación.

[i. La plenitud de los cuatro fundamentos de la atención]

»¿Cómo, Ānanda, se cultiva y se practica con asiduidad la concentración a partir de la atención a la respiración, de modo que lleve a la plenitud de los cuatro fundamentos de la atención? He aquí, monjes, que un monje se retira al bosque, al pie de un árbol, o a una cabaña vacía, se sienta,[54] cruza las piernas y, habiendo erguido el cuerpo, habiendo fijado la atención entorno a la boca, atento inspira y atento, espira. Cuando la inspiración es larga, sabe: "la inspiración es larga", cuando la espiración es larga sabe: "la espiración es larga", cuando la inspiración es corta, sabe: "la inspiración es corta", cuando la espiración es corta, sabe: "la espiración es corta". Se entrena así: "Inspiraré sintiendo todo el cuerpo", se entrena así: "espiraré sintiendo todo el cuerpo". Se entrena así: "inspiraré tranquilizando el cuerpo", se entrena así: "espiraré tranquilizando el cuerpo".

»Se entrena así: "Consciente del gozo, inspiraré". Se entrena así: "Consciente del gozo, espiraré". Se entrena así: "Consciente de la felicidad, inspiraré". Se entrena así: "Consciente de la felicidad, espiraré". Se entrena así: "Consciente de los procesos mentales, inspiraré". Se entrena así: "Consciente de los procesos mentales,

espiraré". Se entrena así: "Calmando los procesos mentales, inspiraré". Se entrena así: "Calmando los procesos mentales, espiraré".[55]

»Se entrena así: "Consciente de la mente, inspiraré". Se entrena así: "Consciente de la mente, espiraré". Se entrena así: "Alegrando la mente, inspiraré". Se entrena así: "Alegrando la mente, espiraré". Se entrena así: "Concentrando la mente, inspiraré". Se entrena así: "Concentrando la mente, espiraré". Se entrena así: "Liberando la mente, inspiraré". Practica así: "Liberando la mente, espiraré".[56]

»Se entrena así: "Contemplando la impermanencia, inspiraré". Se entrena así: "Contemplando la impermanencia, espiraré". Se entrena así: "Contemplando el desapego, inspiraré". Se entrena así: "Contemplando el desapego, espiraré". Se entrena así: "Contemplando la cesación, inspiraré". Se entrena así: "Contemplando la cesación, espiraré". Se entrena así: "Contemplando el desasimiento, inspiraré". Se entrena así: "Contemplando el desasimiento, espiraré".[57]

»Cada vez, Ānanda, que un monje, cuando la inspiración es larga, sabe: "la inspiración es larga"… [se repite]… Se entrena así: "espiraré tranquilizando el cuerpo"; en tal ocasión, el monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano. ¿Por qué razón? Pues porque ésta es, Ānanda, otra forma de referirse al cuerpo, a saber: la inspiración y la espiración. Por lo tanto, Ānanda, en tal ocasión el monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo, fervoroso, lúcido y atento, eliminando la codicia y la afliccion por lo mundano.

»Cada vez, Ānanda, que un monje se entrena así: "Consciente del gozo, inspiraré"… [se repite] cuando se entrena así: "Tranquilizando las construcciones intencionales, espiraré", en tal ocasión el monje vive contemplando las sensaciones en las sensaciones, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la

frustración por lo mundano. ¿Por qué razón? Porque ésta es otra forma de referirse a la sensación, a saber: la contemplación al inspirar y al espirar.[58] Así pues, Ānanda, en tal ocasión el monje vive contemplando las sensaciones en las sensaciones, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano.

»Cada vez, Ānanda, que un monje se entrena así: "Consciente de la mente, inspiraré" … [se repite] … cuando se entrena así: "Liberando la mente, espiraré", en tal ocasión el monje vive contemplando la mente en la mente, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano. ¿Por qué razón? Pues porque yo digo, Ānanda, que no existe cultivo de la concentración a partir de la atención a la respiración en alguien que está distraído y carece de lucidez. Por lo tanto, Ānanda, en tal ocasión el monje vive contemplando la mente en la mente, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano.

»Cada vez, Ānanda, que un monje se entrena así: "Contemplando la impermanencia, inspiraré" … [se repite] cuando se entrena así: "Contemplando el desasimiento, espiraré", en tal ocasión el monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas*, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano. Habiendo visto con sabiduría cómo se renuncia a la codicia y la frustración, observa bien con ecuanimidad.[59] Por lo tanto, Ānanda, en tal ocasión el monje vive contemplando los *dhammas* en los *dhammas*, fervoroso, lúcido y atento, doblegando la codicia y la frustración por lo mundano.

»Ānanda, cuando la concentración a partir de la atención a la respiración se cultiva y se practica con asiduidad de esta forma, lleva a la plenitud los cuatro fundamentos de la atención.

[ii. La plenitud de los siete factores de la iluminación]

»¿Y cómo, Ānanda, se cultivan y se practican con asiduidad los cuatro fundamentos de la atención de manera que lleven a la plenitud de los siete factores de la iluminación?

»Ānanda, cuando el monje vive contemplando el cuerpo en el cuerpo, en tal ocasión el monje mantiene la atención sin distracción. Cuando el monje mantiene la atención sin distracción, en tal ocasión la atención como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva la atención como factor de la iluminación; en tal ocasión, al cultivarla, el monje lleva a la plenitud a la atención como factor de la iluminación.[60]

»Viviendo así atento, Ānanda, el monje explora la realidad, la escruta, la investiga y la examina con sabiduría. Cuando el monje vive así atento explorando la realidad, investigándola y examinándola con sabiduría, en tal ocasión el discernimiento[61] como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva el discernimiento como factor de la iluminación; en tal ocasión, al cultivarlo, el monje lleva a la plenitud el discernimiento como factor de la iluminación.

»Ānanda, cuando el monje explora, escruta, investiga y examina la realidad con sabiduría, brota en él una energía infatigable. Cuando el monje explora, escruta, investiga y examina la realidad con sabiduría, y cuando brota en él una energía infatigable, en tal ocasión la energía como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva la energía como factor de la iluminación; en tal ocasión, al cultivarla, el monje lleva a la plenitud la energía como factor de la iluminación.

»Ānanda, cuando brota la energía en el monje, se origina el gozo espiritual. En tal ocasión, el gozo como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva el gozo como factor de la iluminación; en tal ocasión, al cultivarlo, el monje lleva a la plenitud el gozo como factor de la iluminación.

»El de mente gozosa sosiega el cuerpo y sosiega la mente.

Ānanda, cuando el monje de mente gozosa sosiega el cuerpo y sosiega la mente, en tal ocasión el sosiego como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva el sosiego como factor de la iluminación, en tal ocasión, al cultivarlo, el monje lleva a la plenitud el sosiego como factor de la iluminación.

»El de cuerpo sosegado, feliz, concentra la mente. Ānanda, cuando el monje concentra la mente y tiene el cuerpo sosegado, en tal ocasión la concentración como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva la concentración como factor de la iluminación; en tal ocasión, al cultivarla, el monje lleva a la plenitud la concentración como factor de la iluminación.

»Él llega a observar bien, con ecuanimidad, la mente así concentrada. Ānanda, cuando el monje observa bien con ecuanimidad la mente así concentrada, en tal ocasión la ecuanimidad como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva la ecuanimidad como factor de la iluminación; en tal ocasión, al cultivarla, el monje lleva a la plenitud la ecuanimidad como factor de la iluminación.

»Ānanda, cuando el monje vive contemplando las sensaciones en las sensaciones… la mente en la mente … los *dhammas* en los *dhammas*, en tal ocasión el monje mantiene la atención sin distracción. Ānanda, cuando el monje mantiene la atención sin distracción, en tal ocasión la atención como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva la atención como factor de la iluminación; en tal ocasión, al cultivarla, el monje lleva a la plenitud la atención como factor de la iluminación.

[Todos deben ser desarrollados como en el caso del primer fundamento de la atención].

»Él llega a observar bien con ecuanimidad la mente así concentrada. Ānanda, cuando el monje observa bien con ecuanimidad la mente concentrada, en tal ocasión la ecuanimidad

como factor de la iluminación brota en el monje; en tal ocasión, el monje cultiva la ecuanimidad como factor de la iluminación; en tal ocasión, al cultivarla, el monje lleva a la plenitud la ecuanimidad como factor de la iluminación.

»Así es, Ānanda, como se cultivan y se practican con asiduidad los cuatro fundamentos de la atención de manera que lleven a la plenitud los siete factores de la iluminación.

[iii. La plenitud de la sabiduría y la liberación]

»¿Y cómo, Ānanda, hay que cultivar y practicar con asiduidad los siete factores de la iluminación para que lleven a la plenitud la sabiduría y la liberación?

»He aquí, Ānanda, que un monje cultiva la atención como factor de la iluminación, que tiene como base el retiro, el desapego, la cesación, y culmina en el desprendimiento. Desarrolla el discernimiento como factor de la iluminación… desarrolla la energía como factor de la iluminación… desarrolla el gozo como factor de la iluminación… desarrolla el sosiego como factor de la iluminación… desarrolla la concentración como factor de la iluminación… desarrolla la ecuanimidad como factor de la iluminación, que tiene como base el retiro, el desapego, la cesación, y culmina en el desprendimiento.

»Así es, Ānanda, como se cultivan y se practican con asiduidad los siete factores de la iluminación para que lleven a la plenitud la sabiduría y la liberación».

(SN 54:13; V 328-333 ≠ MN 118.15-43; III 82-88)

10. ALCANZAR LA MAESTRÍA

En cierta ocasión, el venerable Sāriputta residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika.[62] Entonces, una

mañana, habiéndose vestido, tomando el cuenco y el manto fue a Sāvatthi en busca de comida. Habiendo regresado de recoger comida, después de su almuerzo, fue a la Arboleda de los Ciegos a pasar el día. Habiéndose adentrado en la Arboleda de los Ciegos, se sentó al pie de un árbol para pasar el día.

Entonces, por la tarde, el venerable Sāriputta salió de su retiro y volvió a la Arboleda de Jeta, al Bosque de Anāthapiṅḍika. El venerable Ānanda lo vivo venir desde lejos y le dijo: «Amigo Sāriputta, tus facultades están apaciguadas, tu semblante es puro y resplandeciente. ¿En qué morada has morado durante el día?».

«Amigo, he pasado el día retirado de los placeres sensuales, retirado de los estados mentales perjudiciales, he alcanzado el primer *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos del retiro, y va acompañado de ideación y reflexión, y he morado en él. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando el primer *jhāna*" o "yo he alcanzado el primer *jhāna*", o "yo he salido del primer *jhāna*"».

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de "yo" y la idea de "mío", por eso el venerable Sāriputta no pensó así: "Yo estoy alcanzando el primer *jhāna*" o "yo he alcanzado el primer *jhāna*", o "yo he salido del primer *jhāna*"».[63]

[En otra ocasión, el venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, al apaciguarse la ideación y la reflexión, he alcanzado el segundo *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos de la concentración, está libre de ideación y reflexión, y va acompañado de unificación mental y serenidad interior, y he morado en él. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando el segundo *jhāna*" o "yo he alcanzado el segundo *jhāna*", o "yo he salido del segundo *jhāna*"».

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de «yo» y la idea de "mío", …».

[En otra ocasión el Venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, al

desvanecerse el gozo, he morado ecuánime, atento y lúcido, sintiendo con el cuerpo aquel estado de felicidad que los Nobles llaman: "Vivir feliz, atento y ecuánime", con lo que he alcanzado el tercer *jhāna*, y he morado en él. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando el tercer *jhāna*" o "yo he alcanzado el tercer *jhāna*", o "yo he salido del tercer *jhāna*"».

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de "yo" y la idea de "mío", …».

[En otra ocasión el venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, al renunciar al placer, al renunciar al dolor, y previa desaparición de la alegría y la frustración, he alcanzado el cuarto *jhāna*, donde no hay dolor ni placer, y la atención está completamente purificada por la ecuanimidad, y he morado en él. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando el cuarto *jhāna*" o "yo he alcanzado el cuarto *jhāna*", o "yo he salido del cuarto *jhāna*"».

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de "yo" y la idea de "mío", …».

[En otra ocasión el venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, al transcender completamente la percepción de formas y con la desaparición de las percepciones sensoriales, sin prestar atención a las percepciones de multiplicidad, consciente de que "el espacio es infinito", he alcanzado la base del espacio infinito, y he morado en ella. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando la base del espacio infinito…"».

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de "yo" y la idea de "mío", …».

[En otra ocasión el venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, al transcender completamente la base del espacio infinito, consciente de que "la consciencia es infinita", he alcanzado la base de la

consciencia infinita, y he morado en ella. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando la base de la consciencia infinita…"».

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de "yo" y la idea de "mío", …».

[En otra ocasión el venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, al transcender completamente la base de la consciencia infinita, consciente de que "no hay nada", he alcanzado la base de la nada, y he morado en ella. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando la base de la nada…"».

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de "yo" y la idea de "mío", …».

[En otra ocasión el venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, al transcender completamente la base de la nada, he alcanzado la base de ni la percepción ni la no-percepción, y he morado en ella. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando la base de ni la percepción ni la no-percepción…"».[64]

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de «yo» y la idea de «mío», …»

[En otra ocasión el venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, al transcender completamente la base de ni percepción ni no-percepción, he alcanzado la cesación de la percepción y la sensación, y he morado en ella. Aun así, amigo, no pensé así: "Yo estoy alcanzando la cesación de la percepción y de la sensación" o "yo he alcanzado la cesación de la percepción y de la sensación" o "yo he salido de la cesación de la percepción y de la sensación"».

«Debe ser porque el venerable Sāriputta hace mucho tiempo que ha erradicado la tendencia latente a la presunción, la idea de "yo" y la idea de "mío", por eso el venerable Sāriputta no pensó así: "Yo estoy alcanzando la cesación de la percepción y de la sensación" o

“yo he alcanzado la cesación de la percepción y de la sensación” o “yo he salido de la cesación de la percepción y de la sensación”».

(SN 28:1-9, combinado; III 235-238)

IX. EL RESPLANDOR DE LA SABIDURÍA

INTRODUCCIÓN

Los textos citados en el capítulo anterior trataban la meditación como una disciplina de entrenamiento mental dirigida a una doble tarea: calmar la mente y generar visión cabal. La mente calmada, tranquila y serena es la base para la visión cabal. La mente tranquila observa los fenómenos a medida que se originan y desaparecen, y de la observación sostenida y la exploración inquisitiva se origina «la sabiduría suprema de la visión cabal de los *dhammas*», (*adhipaññādhamma-vipassanā*). A medida que la sabiduría toma fuerza, penetra cada vez más profundamente en la naturaleza de las cosas, culminando en la comprensión completa y exhaustiva llamada iluminación (*sambodhi*).

La palabra en lengua pali traducida aquí como «sabiduría» es *paññā*, el equivalente del sánscrito *prajñā*, que da su nombre a los voluminosos *sutras Prajñāpāramitā* del Buddhismo *Mahāyāna*. Sin embargo, la idea de *paññā/prajñā* como herramienta principal en el camino hacia la iluminación no se originó con la literatura *Prajñāpāramitā*, sino que ya estaba profundamente arraigada en las enseñanzas del Buddhismo primigenio. Los *Nikāyas* toman *paññā* no sólo como una cuestión de doctrina, sino como un tema rico para la imaginería. Por lo tanto, los textos IX,1(1)-(2) hablan de *paññā*

como luz y como cuchillo, respectivamente. Es la luz suprema porque ilumina la verdadera naturaleza de las cosas y disipa la oscuridad de la ignorancia. Es un cuchillo –un afilado cuchillo de carnicero– porque corta a través de la maraña de las impurezas mentales y, con ello, abre el camino a la liberación.

La palabra *paññā* se deriva de la raíz verbal *ña* (sánscrito: *jña*), que significa «saber», precedida por el prefijo *pa* (sánscrito: *pro*), que da simplemente al significado de la raíz un matiz más dinámico. Así *paññā/prajñā* significa saber o conocer, no como una posesión, sino como una acción: el acto de saber, el acto de entender, el acto de discernir. En pali, el verbo *pajānāti*, «uno entiende», transmite este sentido con mayor eficacia que el sustantivo correlativo *paññā*.[1] Lo que se quiere decir con *paññā*, sin embargo, es un tipo de conocimiento superior al que se produce cuando uno comprende, por ejemplo, un pasaje difícil en un libro de texto de economía o las implicaciones de un argumento legal. *Paññā* significa el entendimiento que se origina a través del entrenamiento espiritual, que ilumina la verdadera naturaleza de las cosas, y culmina en la purificación de la mente y la liberación. Por esta razón, a pesar de sus inconvenientes, sigo usando la familiar «sabiduría».

La literatura buddhista contemporánea transmite comúnmente dos ideas sobre *paññā* que se han convertido casi en axiomas en la comprensión popular del Buddhismo. La primera es que *paññā* es exclusivamente no conceptual y no discursiva, un tipo de cognición que desafía todas las leyes del pensamiento lógico; la segunda, que *paññā* se origina espontáneamente, a través de un acto de pura intuición tan repentino e instantáneo como el brillante destello de un relámpago. Estas dos ideas sobre *paññā* están estrechamente conectadas. Si *paññā* desafía todas las leyes del pensamiento, no puede ser abordada mediante ningún tipo de actividad conceptual, sino que sólo puede surgir cuando la actividad racional,

discriminativa, conceptual de la mente ha sido minimizada. Y esta interrupción de la conceptualización, algo así como la demolición de un edificio, debe ser rápida; un debilitamiento del pensamiento no preparado previamente por ninguna maduración gradual de la comprensión. Así, en la comprensión popular del Buddhismo, *paññā* desafía la racionalidad y se desliza fácilmente hacia la «loca sabiduría»: una manera ininteligible, como de ensimismamiento mental, de relacionarse con el mundo que baila en el filo entre la sobre-racionalidad y la locura.

Tales ideas sobre *paññā* no reciben apoyo alguno de las enseñanzas de los *Nikāya*s, que son siempre sensatas, lúcidas y sobrias. Tomando los dos puntos en orden inverso: en primer lugar, lejos de surgir espontáneamente, *paññā* aparece enfáticamente condicionada en los *Nikāya*s, surgiendo a partir de una matriz subyacente de causas y condiciones. Y, en segundo lugar, *paññā* no es intuición desnuda, sino un entendimiento cuidadoso, discriminativo, que, en ciertas etapas, implica operaciones conceptuales precisas. *Paññā* se dirige a campos específicos de la comprensión. Estos campos, conocidos en los comentarios *theravāda* como «la tierra de la sabiduría» (*paññābhūmi*), deben ser investigados a fondo y dominados a través de la comprensión conceptual antes de que la visión cabal directa, no conceptual, pueda llevar a cabo eficazmente su trabajo. Dominarlos requiere de análisis, discriminación y discernimiento. Uno debe ser capaz de extraer de la masa abrumadora de hechos ciertos patrones básicos fundamentales de toda la experiencia y usarlos como modelo para la contemplación minuciosa de la propia experiencia. Tendré más que decir sobre esto a medida que avancemos.

La base condicional de la sabiduría se establece sobre la estructura a tres niveles del entrenamiento buddhista. Como hemos visto, en las tres divisiones del sendero buddhista, la disciplina moral funciona como base para la concentración, y la

concentración, como base para la sabiduría. Así, la condición inmediata para el surgimiento de la sabiduría es la concentración. Como dice el Buddha a menudo: «Desarrollad la concentración, monjes. Uno que se concentra ve las cosas como son en realidad».[2] «Ver las cosas como son en realidad» es el trabajo de la sabiduría; la base directa para este ver correctamente es la concentración. Dado que la concentración depende de la recta conducta corporal y verbal, la disciplina moral también es una condición para la sabiduría.

El texto IX,2 da una lista más completa de ocho causas y condiciones para obtener «la sabiduría fundamental para la vida espiritual» y para llevar esa sabiduría a la madurez. De particular interés es la quinta condición, que no sólo hace hincapié en la contribución que el estudio del *Dhamma* hace al desarrollo de la sabiduría, sino que también establece un programa secuencial de entrenamiento. Primero, uno «aprende mucho» de esas «enseñanzas que son buenas en el principio, buenas en el medio y buenas al final». Luego, uno las memoriza; a continuación, las recita en voz alta; después, las investiga con la mente; y, finalmente, «las discierne mediante el entendimiento». El último paso se puede equiparar con la visión cabal directa, pero tal conocimiento profundo se prepara en los pasos anteriores, que proporcionan la «información» necesaria para que se produzca la visión cabal. A partir de esto, podemos ver que la sabiduría no surge de forma automática sobre la base de la concentración, sino que depende de una comprensión conceptual clara y precisa del *Dhamma* inducida por el estudio, la reflexión y la contemplación profunda de las enseñanzas.

Como factor del Noble Óctuple Sendero, la sabiduría se conoce como recta visión (*sammādiṭṭhi*). El texto IX,3, una versión ligeramente abreviada del *Sammādiṭṭhi Sutta*, el Discurso sobre la recta visión (MN 9), da una excelente perspectiva general de la

«tierra de la sabiduría». El Venerable Sāriputta, el discípulo del Buddha que sobresalió en sabiduría, dio el discurso a un grupo de monjes compañeros suyos. Desde la antigüedad, el texto ha servido como un manual básico de estudios buddhistas en los monasterios del sur de Asia. Según el comentario clásico a este *sutta*, la recta visión es doble: la *recta visión conceptual*, una clara comprensión intelectual del *Dhamma*, y la *recta visión experiencial*, la sabiduría que penetra directamente el *Dhamma*. La recta visión conceptual, llamada «recta visión de conformidad con las verdades» (*saccanulomika-sammādiṭṭhi*), es una comprensión correcta del *Dhamma* obtenida a partir del estudio y el examen de las enseñanzas del Buddha en profundidad. Tal visión, aunque conceptual más que experiencial, no es en modo alguno seca y estéril. Cuando está enraizada en la fe en la iluminación del Buddha y es guiada por una fuerte determinación para aprehender la verdad del *Dhamma*, sirve como germen a partir del cual la recta visión experiencial evoluciona de modo que se convierte en un paso crucial en el crecimiento de la sabiduría.

La recta visión experiencial es la comprensión profunda de la verdad del *Dhamma* –sobre todo, de las Cuatro Nobles Verdades– en la experiencia inmediata de uno mismo. Por esta razón se la llama «la recta visión que penetra las verdades» (*saccapaṭivedha-sammādiṭṭhi*). Para llegar a la penetración directa, se comienza con la correcta comprensión conceptual de la enseñanza y, mediante la práctica, se transforma este conocimiento en percepción directa. Si la recta visión conceptual se compara con una mano –una mano que agarra la verdad con la ayuda de los conceptos–, entonces, la recta visión experiencial podría compararse con un ojo. Es el ojo de la sabiduría, la visión del *Dhamma*, que ve directamente la verdad última, oculta de nosotros durante tanto tiempo por nuestra codicia, odio y ofuscación.

El Discurso sobre la recta visión pretende dilucidar los principios

que deberían comprenderse mediante la recta visión conceptual y ser penetrados por la recta visión experiencial. Sāriputta expone estos principios bajo dieciséis títulos: lo beneficioso y lo perjudicial, los cuatro alimentos de la vida, las Cuatro Nobles Verdades, los doce factores de la originación en dependencia y las corrupciones. Cabe señalar que, a partir de la segunda sección y hasta el final del *sutta*, enmarca todas sus exposiciones de acuerdo con el mismo patrón, un patrón que revela que el principio de condicionalidad es el andamiaje de toda la enseñanza. Cualquiera que sea el fenómeno de que se trate, lo expone sacando a la luz su naturaleza individual, su originación, su cesación y el camino a su cesación. Dado que éste es el modelo que subyace a las Cuatro Nobles Verdades, lo llamaré «el patrón de las cuatro verdades». Este patrón se repite a lo largo de los *Nikāya*s como uno de los principales modelos a través del cual han de considerarse los fenómenos para llegar a la verdadera sabiduría. Su aplicación deja claro que ninguna entidad está aislada y encerrada en sí misma, sino que, más bien, está intrínsecamente ligada a otras cosas en una compleja red de procesos originados en dependencia. La clave de la liberación radica en entender las causas que sustentan esta red y llevarlas a su fin dentro de uno mismo. Esto se hace mediante la práctica del Noble Óctuple Sendero, el camino para extinguir esas causas.

La recta visión que trasciende el mundo, a la que se ha llegado penetrando cualquiera de los dieciséis objetos expuestos en el *sutta*, se produce en dos etapas principales. La primera etapa es la recta visión del aprendiz (*sekha*), el discípulo que ha entrado irreversiblemente en el camino hacia la liberación, pero aún no ha llegado a alcanzarla. Esta etapa está indicada por las palabras que abren cada sección, «(uno) que posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*». Estas palabras significan recta visión en la medida en que es una visión de los principios verdaderos, una visión cabal que ha iniciado una transformación radical en el

discípulo, pero que aún no ha llegado a su completa dimensión. La segunda etapa es la recta visión que trasciende el mundo del *Arahant*, descrito por las palabras que cierran cada sección. Estas palabras indican que el discípulo ha utilizado la recta visión para erradicar las impurezas restantes y ha logrado la emancipación completa.

En la sección 4, llegamos a lo que yo llamo «el terreno de la sabiduría», las áreas que han de ser exploradas y penetradas por la visión cabal. Muchos de los textos de esta sección provienen del *Saṃyutta Nikāya*, cuyos capítulos principales están dedicados a las principales doctrinas del Buddhismo primigenio. Aquí, incluyo selecciones sobre los cinco agregados; las seis bases sensoriales; los elementos (en diferentes conjuntos numéricos); la originación en dependencia, y las Cuatro Nobles Verdades. Al examinar estas selecciones, notaremos ciertos patrones recurrentes.

IX,4(1) *Los cinco agregados*. Los cinco agregados (*pañcakkhandha*) del apego son las principales categorías que se utilizan en los *Nikāya*s para analizar la experiencia humana. Los cinco son: 1) la forma material (*rūpa*), el componente físico de la experiencia; 2) la sensación (*vedanā*), el «tono afectivo» de la experiencia, ya sea placentera, dolorosa o neutra; 3) la percepción (*saññā*), la identificación de las cosas a través de sus marcas distintivas y características; 4) las construcciones intencionales (*saṅkhārā*), un término para los múltiples factores mentales que implican intención, selección e intención, y 5) la consciencia (*viññāṇa*), la cognición surgida a través de cualquiera de las seis facultades sensoriales –la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y la mente.

El examen de los cinco agregados, el tema del *Khandhasaṃyutta* (*Saṃyutta Nikāya*, capítulo 22), es fundamental para la enseñanza del Buddha al menos por cuatro razones. La *primera* es que los cinco agregados son el referente principal y definitivo de la primera noble verdad, la noble verdad del sufrimiento (véase la exposición de la

primera verdad en el texto II,5), y dado que las cuatro verdades giran en torno al sufrimiento, comprender los agregados es esencial para la comprensión de las Cuatro Nobles Verdades en su conjunto. *Segunda*, los cinco agregados son el dominio objetivo del apego y como tal contribuyen a la originación causal del sufrimiento futuro. *Tercera*, el apego a los cinco agregados debe ser eliminado para alcanzar la liberación. Y *cuarta*, el tipo de sabiduría necesaria para eliminar el apego es precisamente un claro y profundo conocimiento de la verdadera naturaleza de los agregados. El propio Buddha declara que mientras no entendió los cinco agregados en términos de su naturaleza individual, su surgimiento, su cesación y el camino a su cesación, no pudo declarar haber alcanzado la iluminación perfecta. La comprensión total de los cinco agregados es una tarea que él impuso asimismo a sus discípulos. Los cinco agregados, dice, son las cosas que deben ser entendidas completamente; su plena comprensión trae la destrucción de la codicia, el odio y el engaño (SN 22:23).

La palabra *khandha* (sánscrito: *skandha*) significa, entre otras cosas, montón o masa (*rāsi*). Los cinco agregados se llaman así porque cada uno de ellos reúne bajo una sola etiqueta una multiplicidad de fenómenos que comparten la misma característica definitoria. Por lo tanto, cualquier forma que haya, «pasada, futura o presente, interna o externa, gruesa o sutil, inferior o superior, lejana o cercana», se incorpora al agregado de la forma; cualquier sensación que haya «pasada, futura o presente, interna o externa, gruesa o sutil, inferior o superior, lejana o cercana» se incorpora al agregado de la sensación; y así para cada uno de los demás agregados. El texto IX,4(l)(a) enumera en términos simples los constituyentes de cada agregado y muestra que cada agregado se origina y cesa en correlación con su propia condición específica; el Noble Óctuple Sendero es la manera de llevar cada agregado a su fin. Aquí encontramos el «patrón de las cuatro verdades» aplicado a

los cinco agregados, una aplicación que se deduce en buena lógica del papel que desempeñan los cinco agregados en la representación de la primera noble verdad.

Este *sutta* hace una distinción entre los aprendices y los *Arahant*s similar a la que se hace en el Discurso sobre la recta visión. Los aprendices han conocido directamente los cinco agregados por la vía del patrón de las cuatro verdades y practican para su debilitamiento y su cesación; por lo tanto, se «mantienen firmes (*gadhanti*) en esta enseñanza y disciplina». Los *Arahant*s también han conocido directamente los cinco agregados por medio del patrón de las cuatro verdades, pero han ido más allá que los aprendices. Ellos han extirpado todo apego a los agregados y están liberados mediante el no aferramiento; por lo tanto, se les llama «los realizados» (*kevalino*) que no pueden describirse en relación con la ronda de renacimientos.

En el texto IX,4(1)(b) puede encontrarse una exposición concisa y detallada sobre los agregados, tratándolos desde diversos ángulos. Debido a que los cinco agregados que componen nuestra experiencia ordinaria son el dominio objetivo del apego (*upādāna*), se les llama comúnmente los cinco agregados del apego (*panc'upādānakkhandhā*).

Los cinco agregados

(basado en SN 22:56-57 y 22:95)

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	Los cuatro grandes elementos y formas derivadas de ellos	[illegible]	[illegible]
[illegible]	Seis clases de sensación: nacidas del contacto a través de la vista, el oído, el olfato, el tacto y la mente	[illegible]	[illegible]
[illegible]	Seis clases de percepción: de formas, de sonidos, de olores, de sabores, objetos táctiles y estados mentales	[illegible]	[illegible]
[illegible]	Seis clases de intención respecto a las formas, los sonidos, los olores, los sabores, los objetos táctiles y los estados mentales	[illegible]	[illegible]
[illegible]	Seis clases de conciencia: visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil y mental	[illegible]	[illegible]

El aferramiento o apego a los cinco agregados se produce de dos modos principales, que podríamos llamar *apropiación* e *identificación*. Uno, o bien los agarra y se apodera de ellos, es decir, uno se *apropia* de ellos; o bien, los utiliza como base de las ideas o concepto de uno mismo («yo soy mejor que, tan bueno como, inferior a… los demás»), es decir, uno se *identifica* con ellos. Como aparece en los *Nikāyas*, somos propensos a pensar en los agregados de este modo: «Esto es mío, éste soy yo, éste es mi ser» (*etaṃ mama, eso 'haṃ asmi, eso me attā*). En esta frase, la noción de «esto es mío» representa el acto de apropiación, en función del deseo (*taṇhā*). Las nociones de «éste soy yo» y «éste es mi yo» representan dos tipos de identificación, la primera de ellas expresa la presunción (*māna*) y la segunda, el punto de vista o visión (*diṭṭhi*).[3]

Renunciar al deseo es tan difícil porque el deseo se ve reforzado por las ideas y opiniones, que racionalizan nuestra identificación con los agregados y, por lo tanto, equipan el deseo con un escudo protector. El tipo de idea que yace en el fondo de toda afirmación de individualidad se llama punto de vista o visión de la identidad personal (*sakkāyadiṭṭhi*). Los *suttas* mencionan a menudo veinte tipos de puntos de vista sobre la identidad personal, obtenidos al considerarse un yo establecido en cualquiera de las cuatro relaciones posibles con cada uno de los cinco agregados: ya sea como idéntico a él, como poseedor de él, como que lo contiene, o como contenido en él. La persona «común no instruida» sostiene algún tipo de punto de vista sobre la identidad personal; «el Noble discípulo instruido», habiendo visto con sabiduría la naturaleza insustancial de los agregados, ya no los considera como un «yo» o como pertenecientes a un «yo». La adopción de cualquiera de estas visiones es una de las causas de la ansiedad y la angustia. También es una correa que nos mantiene atados al ciclo de renacimientos – véase más arriba, texto I,2(3) y texto I,4(5).

Todas las impurezas, en última instancia, se derivan de la

ignorancia, que por consiguiente se encuentra en el fondo de todo el sufrimiento y la esclavitud. La ignorancia teje una red de tres engaños en torno a los agregados. Estos engaños son las nociones de que los cinco agregados son permanentes, son fuente de la verdadera felicidad y existen en sí mismos. La sabiduría necesaria para romper el hechizo de estos engaños es la visión cabal de los cinco agregados como impermanentes *(anicca*), insatisfactorios (*dukkha*) y no-yo (*anatta*). Esto se llama el conocimiento superior de las tres características de la existencia (*tilakkhaṇa*).

Algunos *sutta*s parecen hacer de la visión cabal sobre una u otra de las tres características algo suficiente para alcanzar el objetivo. Sin embargo, las tres características están estrechamente entrelazadas y, por lo tanto, la fórmula más común que se encuentra en los *Nikāya*s se construye sobre su relación interna. Enunciada por primera vez en el segundo discurso del Buddha en Benarés –texto IX,4(l)(c)–, la fórmula utiliza la característica de la impermanencia para revelar la característica del sufrimiento, y ambas juntas para revelar la característica del no-yo. Los *sutta*s toman esta ruta indirecta a la característica del no-yo, o insustancialidad, porque la naturaleza insustancial de las cosas es tan sutil que a menudo no puede verse a menos que sea apuntada por las otras dos características. Cuando reconocemos que las cosas que identificamos como nuestro yo son impermanentes y están ligadas al sufrimiento, nos damos cuenta de que carecen de las características esenciales de la auténtica sustancialidad y, por lo tanto, dejamos de identificarnos con ellas.

Así, las diferentes exposiciones de las tres características finalmente convergen todas en la erradicación del apego. Lo hacen demostrando, en relación con cada agregado, que «esto no es mío, ese no soy, ese no es mi yo». Esto hace de la visión cabal del no-yo la culminación y la consumación de la contemplación de las tres características. Mientras que la característica del no-yo por lo

general se aborda a través de las otras dos características, como en el texto IX,4(l)(d), a veces se da a conocer directamente. Un ejemplo del enfoque directo del no-yo es el texto IX,4(l)(e), el Discurso sobre «el trozo de espuma», que utiliza cinco símiles memorables para revelar la naturaleza vacía de los cinco agregados. De acuerdo con la fórmula estándar, la percepción profunda de los cinco agregados como impermanentes, insatisfactorios e insustanciales induce al desengaño (*nibbidā*), el desapego (*virāga*) y la liberación (*vimutti*). Aquel que logra la liberación obtiene inmediatamente «el conocimiento y el entendimiento de la liberación», la seguridad de que el ciclo de renacimientos se ha detenido efectivamente y de que nada más queda por hacer.

Otro patrón que los *sutta*s aplican frecuentemente a los cinco agregados, y a los demás grupos de fenómenos, es la tríada del disfrute, el peligro y la salida. Los textos VI,2(l)-(3), del *Aṅguttara Nikāya*, aplican esta tríada al mundo en su conjunto. El *Saṃyutta Nikāya* aplica el mismo esquema de forma individual a los agregados, las bases sensoriales y los elementos. El placer y la alegría que ofrece cada agregado, cada base sensorial y cada elemento es su disfrute; su impermanencia, su penetración mediante el sufrimiento y su naturaleza cambiante es su peligro; y el abandono del deseo y el apego por ellos es la salida.

IX,4(2) *Las seis bases sensoriales*. El *Saḷāyatanasaṃyutta*, los discursos conectados sobre las seis bases sensoriales (*Saṃyutta Nikāya*, capítulo 35), contiene más de doscientos *sutta*s cortos sobre las bases sensoriales. Las seis bases de los sentidos internos y externos proporcionan una perspectiva sobre la totalidad de la experiencia diferente, pero complementaria, de la perspectiva proporcionada por los agregados. Los seis pares de bases son las facultades sensoriales y sus correspondientes objetos, los cuales apoyan el surgimiento del tipo respectivo de consciencia. Debido a que median entre la consciencia y sus objetos, se habla de las bases

sensoriales internas como las «bases de contacto» (*phassāyatana*), siendo «contacto» (*phassa*) la unión de la facultad sensorial, el objeto y la consciencia.

Las seis bases sensoriales internas y externas

Bases sensoriales internas	Bases sensoriales externas	Tipos de consciencia distinguidas de las bases sensoriales
Vista	Visible	Consciencia visual
Oído	Sonido	Consciencia auditiva
Olfato	Olor	Consciencia olfativa
Gusto	Sabor	Consciencia gustativa
Tacto	Tangible	Consciencia táctil
Mente	Objetos mentales	Consciencia mental

Lo que significan las primeras cinco bases sensoriales y sus objetos resulta bastante obvio, pero el sexto par, la mente (*mano*) y los objetos mentales (*dhamma*), presenta cierta dificultad. Si tratamos los dos términos como paralelos a las otras bases internas y externas, entenderíamos la base de la mente como el soporte para el surgimiento de la consciencia mental (*manoviññāṇa*) y la base de los estados mentales, como el ámbito objetivo de la consciencia mental. En esta interpretación, «mente» podría tomarse como el flujo pasivo de la consciencia de la que emerge la consciencia conceptual activa, y «fenómenos», como objetos puramente mentales tales como los aprehendidos por la introspección, la imaginación y la reflexión. El *Abhidhamma* y los comentarios *theravāda*, sin embargo, interpretan los dos términos de forma diferente. Sostienen que la base de la mente comprende todas las clases de consciencia, es decir, se incluyen dentro de ella los seis tipos de consciencia. También sostienen que todas las entidades reales no comprendidas en las demás bases sensoriales constituyen la base de los fenómenos. La base de los fenómenos, entonces, incluye los otros tres agregados mentales –la sensación, la percepción y las construcciones intencionales–, así como los tipos de forma material sutil no

implicados en la experiencia a través de los sentidos físicos. Si esta interpretación es conforme o no al significado previsto en los textos buddhistas más antiguos, es una cuestión abierta.

El texto IX,4(2)(a) da testimonio de que, para el Buddhismo primigenio, la liberación requiere de un conocimiento superior y un completo entendimiento de las bases sensoriales internas y externas y de todos los fenómenos que surgen de ellas. Esto parece establecer una correspondencia evidente entre el Buddhismo y la ciencia empírica, pero el tipo de conocimiento que buscan las dos disciplinas es diferente. Mientras que el científico busca la información «objetiva» e impersonal, el practicante buddhista busca un conocimiento superior profundo de la naturaleza de estos fenómenos como componentes de la experiencia vivida.

Los *Nikāyas* sugieren una interesante diferencia entre el tratamiento dado a los agregados y las bases de los sentidos. Ambos sirven de suelo donde el apego echa raíces y crece, pero mientras que los agregados son principalmente el suelo para las *ideas sobre un yo*, las bases sensoriales son principalmente el suelo para el *deseo*. Por lo tanto, un paso necesario en la conquista del deseo es la restricción de los sentidos. Los monjes y monjas en particular deben estar vigilantes en sus encuentros con los objetos sensoriales deseables y no deseables. Cuando uno es negligente, la experiencia a través de los sentidos se convierte invariablemente en un factor desencadenante del deseo: la codicia de los objetos agradables, la aversión hacia los objetos desagradables (y un deseo de vías de escape agradables), y un apego mate a los objetos neutros.

En uno de sus primeros discursos, popularmente conocido como «El Sermón de Fuego» –texto IX,4(2)(b)–, el Buddha declaró que «todo está ardiendo». El «todo» es los seis sentidos, sus objetos, los tipos de consciencia surgidos de ellos y los contactos y sensaciones relacionados. El camino a la liberación es ver que este «todo» arde con el fuego de las impurezas y el sufrimiento. El

Saḷāyatanasaṃyutta afirma repetidamente que para disipar la ignorancia y generar conocimiento verdadero, hay que contemplar todas las bases sensoriales y las sensaciones que se originan a través de ellas como impermanentes, insatisfactorias e insustanciales. Éste, según el texto IX,4(2)(c), es el camino directo al logro del *Nibbāna*. Una ruta alternativa, recomendada en el texto IX,4(2) (d), es ver que los seis sentidos están vacíos –vacíos de un yo o de cualquier cosa perteneciente a un yo–. Dado que la consciencia se origina a través de las seis bases sensoriales, también está desprovista de uno yo, texto IX,4(2)(e).

IX,4(3) *Los elementos*. Los elementos son el objeto del *Dhātusaṃyutta* (*Saṃyutta Nikāya*, capítulo 14). La palabra «elementos» (*dhātu*) se aplica a varios grupos muy dispares de fenómenos y, por lo tanto, los *sutta*s en este capítulo se agrupan en conjuntos separados con poco en común, excepto su interés en las entidades denominadas elementos. Los grupos más importantes están compuestos de dieciocho, cuatro y seis elementos.

Los *dieciocho elementos* son una elaboración de las doce bases sensoriales. Consisten en las seis facultades sensitivas, los seis objetos sensoriales y los seis tipos de consciencia sensorial. Dado que los seis tipos de consciencia se han extraído de la base mente, el elemento mental que queda debe ser un tipo más simple de hecho cognitivo. Los *Nikāya*s no especifican su función precisa. El *Abhidhamma* lo identifica con un tipo de consciencia que desempeña funciones más elementales en el proceso de cognición que el elemento consciencia-mental más discriminativo. IX,4(3)(a) contiene una simple enumeración de los dieciocho elementos. La contemplación de estos elementos ayuda a disipar la noción de que existe un objeto permanente subyacente a los contenidos cambiantes de la experiencia. Muestra cómo la experiencia consiste en diferentes tipos de consciencia, cada una de las cuales está condicionada, ha surgido en dependencia de su propia facultad

sensorial y sus objetos específicos. Así, verificar la naturaleza compuesta, diversificada, condicionada de la experiencia disipa la ilusión de unidad y solidez que oscurece normalmente la cognición correcta.

Los *cuatro elementos* son la tierra, el agua, el fuego y el aire. Representan cuatro «modos de comportamiento» de la materia: la solidez, la fluidez, la energía y la distensión. Los cuatro están unidos inseparablemente en cualquier unidad de materia, desde la más pequeña hasta la más grande y más compleja. Los elementos no son simplemente las propiedades del mundo externo, sino también del propio cuerpo. Por lo tanto, uno debe contemplarlas en relación con el propio cuerpo, como enseña el *Satipaṭṭhāna Sutta* (véase el texto VIII, §8 12). Los tres *suttas* combinados en el texto IX,4(3)(b) muestran que estos elementos pueden considerarse como impermanentes y condicionados; desde la triple perspectiva de la gratificación, el peligro y la salida; y por medio del patrón de las cuatro verdades.

Los *seis elementos* incluyen los cuatro elementos físicos, el elemento espacio y el elemento de la consciencia. El texto IX,4(3(c), un largo fragmento de MN 140, explica en detalle cómo contemplar los seis elementos en relación con el cuerpo físico, el mundo externo y la experiencia consciente.

IX,4(4) *Originación en dependencia*. La originación en dependencia (*paṭiccasamuppāda*) es tan importante en la enseñanza del Buddha que el Buddha dijo: «Aquel que ve la originación en dependencia ve el *Dhamma*, y el que ve el *Dhamma* ve la originación en dependencia» (MN 28; I 190-191). El propósito final de la enseñanza sobre la originación en dependencia es revelar las condiciones que sustentan el ciclo de renacimientos y, de ese modo, mostrar lo que hay que hacer para obtener la liberación del ciclo. Conseguir la liberación es una cuestión de desentrañar el patrón causal que subyace a nuestra esclavitud, y este proceso comienza

con la comprensión del patrón causal en sí. Es la originación en dependencia la que define este patrón causal.

Un capítulo entero del *Saṃyutta Nikāya*, el «Nidānasaṃyutta» (capítulo 12), está dedicado a la originación en dependencia. La doctrina generalmente se expone como una secuencia de doce factores unidos en una cadena de once proposiciones; véase el texto IX,4(4)(a). Un Buddha descubre esta cadena de condiciones; después de su iluminación, su misión es explicársela al mundo. El texto IX,4 (4)(b) declara que la secuencia de condiciones es un principio fijo, una ley estable, la naturaleza de las cosas. La serie se expone de dos maneras: por medio de la originación (llamada *anuloma* u orden progresivo o directo), o por medio de la cesación (llamada *paṭiloma* u orden inverso). A veces, la presentación procede del primer factor al último; a veces comienza al final y traza la cadena de condiciones de vuelta a la primera. Otros *sutta*s recogen la cadena en algún lugar en el medio y operan, o bien hacia atrás hasta el final, o bien hacia delante.

Los *Nikāya*s mismos no dan ninguna explicación sistemática de la originación en dependencia en la forma en que uno podría esperar que lo hiciera un libro de texto universitario. Por lo tanto, para una explicación clara, tenemos que apoyarnos en los comentarios y tratados expositivos que han llegado a nosotros de las escuelas buddhistas tempranas. A pesar de las diferencias menores en los detalles, éstos coinciden en el significado general de esta antigua fórmula, que podría resumirse de la siguiente manera: Debido a la 1) ignorancia (*avijjā*), la falta de conocimiento directo de las Cuatro Nobles Verdades, nos empleamos en actos beneficiosos y perjudiciales corporales, de palabra y mente; estos son 2) construcciones intencionales (*saṅkhārā*), en otras palabras, *kamma*. Las construcciones intencionales sustentan la consciencia de una vida a la siguiente, y determinan dónde resurge; de esta manera, las construcciones intencionales condicionan la 3) consciencia

(*viññāṇa*). Junto con la consciencia, desde el mismo momento de la concepción, viene 4) «organismo psicofísico» (*nāmarūpa*), el organismo sintiente con su forma física (*rūpa*) y sus capacidades cognitivas y sensibles (*nāma*). El organismo psicofísico está equipado con 5) seis bases sensoriales (*saḷāyatana*), las cinco facultades de los sentidos físicos y la mente como órgano de la cognición. Las bases sensoriales permiten que se produzca el 6) contacto (*phassa*) entre la consciencia y sus objetos, y el contacto condiciona la 7) sensación (*vedanā*). Puesto en juego por la sensación, se origina el 8) deseo (*taṇhā*), y cuando el deseo, el ansia, se intensifica da lugar al 9) apego (*upādāna*), el fuerte aferramiento a los objetos de deseo a través de la sensualidad y las visiones dogmáticas. Impulsados por nuestros apegos, volvemos a emprender acciones volitivas preñadas de 10) una nueva existencia o devenir (*bhava*). A la muerte, este potencial para la nueva existencia se materializa en una nueva vida que comienza con el 11) nacimiento (*jāti*) y terminan en la 12) vejez y la muerte (*jarāmaraṇa*).[4]

De lo anterior, podemos deducir que la interpretación de los comentarios considera que los doce factores se despliegan en un lapso de tres vidas, con la ignorancia y las construcciones intencionales pertenecientes al pasado; el nacimiento, el envejecimiento y la muerte, al futuro; y los factores intermedios, al presente. El segmento que parte de la consciencia a través de la sensación es la fase resultante del presente, la fase que resulta de la pasada ignorancia y el *kamma*; el segmento que parte del deseo a través de la existencia es la fase kámmicamente creativa del presente, que lleva a la existencia renovada en el futuro. Pero en la existencia se distinguen dos fases: una, llamada existencia-*kamma* (*kammabhava*), constituye la parte activa de la existencia y pertenece a la fase causal de la vida presente; la otra, llamada existencia-renacimiento (*upapattibhava*), constituye el lado pasivo

de la existencia y pertenece a la fase que da como resultado la vida futura. Los doce factores también se distribuyen en tres «ciclos»: el ciclo de las impurezas (*kilesavaṭṭa*) incluye la ignorancia, el deseo y el apego; el ciclo de la acción (*kammavaṭṭa*) incluye las construcciones intencionales y la existencia-*kamma*; y todos los demás factores pertenecen al ciclo de los resultados (*vipakavaṭṭa*). Las impurezas dan lugar a acciones impuras, acciones que producen resultados, y los resultados sirven de tierra de cultivo para más impurezas. De esta manera, el ciclo de renacimientos gira sin principio discernible.

Este método de dividir los factores no debería interpretarse en el sentido de que los factores pasado, presente y futuro son mutuamente excluyentes. La distribución en tres vidas es solamente un recurso expositivo que, en aras de la concisión, tiene que recurrir a un cierto grado de abstracción. Como muestran muchos *sutta*s en el *Nidānasaṃyutta*, los grupos de factores separados en la fórmula se entrelazan inevitablemente en su funcionamiento dinámico. Siempre que hay ignorancia, lo acompañan invariablemente el deseo y el apego; y siempre que haya deseo y apego, la ignorancia está detrás de ellos. La fórmula demuestra cómo el renacimiento puede tener lugar sin la presencia de un yo sustancial que mantenga su identidad a la vez que transmigra de una vida a la siguiente. Sin un yo que mantenga la secuencia unida, lo que conecta una vida a la siguiente no es otra cosa que el principio de condicionalidad. Las condiciones en una existencia inician el surgimiento de los fenómenos condicionados en la siguiente existencia; estos sirven como condiciones para aún otros fenómenos, que condicionan a su vez a otros fenómenos, y así indefinidamente en el futuro.

Todo el proceso termina sólo cuando sus fuentes subyacentes –la ignorancia, el deseo y el apego– son extirpadas mediante la sabiduría.

La originación en dependencia no es una mera teoría, sino una enseñanza que debería ser conocida directamente mediante la experiencia personal, algo importante que queda dicho claramente en el texto IX,4(4)(c). Este *sutta* enseña al discípulo a comprender cada factor por medio del patrón de las cuatro verdades: uno debería entender el factor mismo, su origen, su cesación y el camino para su cesación. En primer lugar, uno entiende este patrón en relación con la propia experiencia personal. Entonces, sobre esta base, uno infiere que todos aquellos que entendieron correctamente estas cosas en el pasado las entendieron exactamente de la misma manera; a continuación, que todos aquellos que van a entender correctamente estas cosas en el futuro las entenderán exactamente de la misma manera. De esta manera, la originación en dependencia adquiere un significado atemporal y universal.

Varios *suttas* sostienen la originación en dependencia como una «enseñanza por el [camino] medio» (*majjhena tathāgato dhammaṃ deseti*). Se trata de una «enseñanza por lo medio» porque trasciende dos puntos de vista extremos que polarizan la reflexión filosófica sobre la condición humana. En un extremo, la tesis metafísica del eternalismo (*sassatavāda*) afirma que el núcleo de la identidad humana es un yo indestructible y eterno, ya sea individual o universal. También afirma que el mundo es creado y mantenido por una entidad permanente, un Dios o alguna otra realidad metafísica. En el otro extremo, el aniquilacionismo (*ucchedavāda*) sostiene que al morir la persona es aniquilada por completo. No hay una dimensión espiritual de la existencia humana y, por lo tanto, no habrá supervivencia personal de ningún tipo. Para el Buddha, ambos extremos plantean problemas insuperables. El eternalismo fomenta un apego obstinado a los cinco agregados, que son realmente impermanentes y carentes de un yo sustancial; el aniquilacionismo amenaza con socavar la ética y hacer sufrir el producto de la oportunidad/casualidad/destino.

La originación en dependencia ofrece una perspectiva radicalmente diferente que trasciende los dos extremos. Muestra que la existencia individual está constituida por una corriente de fenómenos condicionados carentes de un yo metafísico que, sin embargo, tiene continuación de nacimiento en nacimiento mientras que las causas que lo sustentan sigan siendo eficaces. Por lo tanto, la originación en dependencia ofrece una explicación convincente del problema del sufrimiento que, por una parte, evita los dilemas filosóficos que plantea la hipótesis de un yo permanente y, por otro, evita los peligros de la anarquía ética a la que finalmente conduce el aniquilacionismo. Mientras existen la ignorancia y el deseo, el proceso del renacimiento continúa; el *kamma* da su fruto agradable y doloroso, y la gran masa de sufrimiento se acumula. Cuando la ignorancia y el deseo son destruidos, el mecanismo interno de la causalidad kámmica se desactiva, y uno llega al final del sufrimiento en el *saṃsāra*. Tal vez, la exposición más elegante de la originación en dependencia como la «enseñanza por el [camino] medio» es el famoso *Kaccānagotta Sutta*, incluido aquí como texto IX,4(4)(d).

Aunque la fórmula de los doce factores es la versión más familiar de la doctrina de la originación en dependencia, el *Nidānasaṃyutta* introduce una serie de variantes poco conocidas que ayudan a iluminar la versión estándar. Una de esas variantes, el texto IX,4(4)(e), habla de las condiciones para «la continuidad de la consciencia» (*viññāṇassa ṭhitiyā*), en otras palabras, ¿cómo pasa la consciencia a una nueva existencia? Se dice que las causas son las tendencias subyacentes, a saber, la ignorancia y el deseo, y «lo que uno pretende y planea», a saber, las construcciones intencionales. Una vez que se establece la consciencia, comienza la producción de una nueva existencia; por lo tanto, aquí procedemos directamente desde la consciencia (el tercer factor habitual) a la existencia (el décimo factor habitual). El texto IX,4(4)(f) dice que a partir de las seis bases

sensoriales internas y externas (siendo éste el quinto factor habitual), se origina la consciencia (el tercer factor), seguida por el contacto, la sensación, el deseo y todo lo demás. Estas variantes dejan claro que la secuencia de los factores no debe considerarse como un proceso causal lineal en el que cada factor previo da lugar a su sucesor por el simple ejercicio de la causalidad eficiente. Lejos de ser lineal, la relación entre los factores es siempre compleja, implicando a varios cabos entretejidos de condicionalidad.

IX,4(5) *Las Cuatro Nobles Verdades*. Como hemos visto, en las secciones sobre el «camino gradual hacia la liberación» y la «contemplación de los fenómenos» del Discurso sobre los fundamentos de la atención, el camino a la liberación culmina en la realización de las Cuatro Nobles Verdades: véase el texto VII,4 §25 y texto VIII, 8 §44. Estas fueron las verdades que el Buddha descubrió en la noche de su iluminación y enunció en su primer discurso: véase el texto II,3(2) §42 y texto II,5. El primer discurso está escondido casi sin llamar la atención en el *Saccasaṃyutta* (*Saṃyutta Nikāya*, capítulo 56), discursos conectados sobre las verdades, un capítulo repleto de muchos otros *suttas* concisos y estimulantes.

A destacar el amplio significado de las Cuatro Nobles Verdades, el *Saccasaṃyutta* los arroja contra un fondo universal. Según el texto IX,4(5)(a), no sólo el Buddha Gautama, sino todos los buddhas del pasado, presente y futuro despiertan a estas mismas cuatro verdades. Estas cuatro verdades, dice el texto IX,4(5)(b), son verdades porque son «reales, verdaderamente reales e inalterables». Según el texto IX,4(5)(c), las cosas que el Buddha enseña son tan sólo un puñado de hojas en el bosque, y lo que enseña son sólo estas Cuatro Nobles Verdades, enseñadas precisamente porque conducen a la iluminación y el *Nibbāna*.

Los seres sintientes vagan y yerran en el *saṃsāra* porque no han entendido y penetrado las Cuatro Nobles Verdades –texto IX,4(5)

(d)–. A medida que se muestra la cadena de originaciones en dependencia, lo que está en la base de la génesis causal del sufrimiento es la ignorancia (*avijjā*), y la ignorancia es el desconocimiento de las Cuatro Nobles Verdades. Así pues, aquellos que no consiguen entender las cuatro verdades generan construcciones intencionales y caen en el precipicio del nacimiento, el envejecimiento y la muerte, texto IX,4(5)(e).

El antídoto para la ignorancia es el conocimiento (*vijjā*), que, en consecuencia, se define como el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades. La primera penetración de las Cuatro Nobles Verdades ocurre con el logro de la entrada en la corriente, llamada el gran avance en el *Dhamma* (*dhammābhisamaya*). Llevar a cabo este avance no es fácil en absoluto, pero sin hacerlo es imposible poner fin al sufrimiento –texto IX,4(5)(f)–. Por lo tanto, el Buddha insta una y otra vez a sus discípulos a «hacer un esfuerzo extraordinario» para lograr el avance en las verdades.

Una vez que el discípulo avanza y ve las Cuatro Nobles Verdades, queda aún más trabajo por delante, pues cada verdad impone el cumplimiento de una tarea con el fin de obtener el fruto final. La verdad del sufrimiento, que en última instancia consiste en los cinco agregados, debe entenderse plenamente (*pariññeyya*). La verdad de su origen, el deseo, debe ser abandonada (*pahātabba*). La verdad de la cesación, el *Nibbāna*, debe ser realizada (*sacchikātabba*). Y la verdad del camino, el Noble Óctuple Sendero, debe ser cultivada (*bhāvetabba*). El desarrollo del sendero lleva a la completitud de las cuatro tareas, momento en el cual uno llega a la destrucción de las corrupciones. Este proceso comienza con la penetración de las mismas Cuatro Nobles Verdades, y de ese modo, dice el texto IX,4(5)(g) que la destrucción de las corrupciones es para los que conocen y ven las Cuatro Nobles Verdades.

IX,5 *La meta de la sabiduría*. Las Cuatro Nobles Verdades no funcionan solamente como campo objetivo de la sabiduría, sino que

también definen su propósito, que está recogido en la tercera noble verdad, la cesación del sufrimiento. La cesación del sufrimiento es el *Nibbāna*, y, por lo tanto, el objetivo de la sabiduría, el fin hacia el que se dirige el cultivo de la sabiduría, es la realización del *Nibbāna*. Pero ¿qué se entiende exactamente por *Nibbāna*? Los *sutta*s explican el *Nibbāna* de varias maneras. Algunos, como el texto IX,5(1), definen el *Nibbāna* simplemente como la destrucción del deseo, el odio y la ofuscación. Otros, como la serie comprendida en el texto IX,5(2), emplean metáforas e imágenes para transmitir una idea más concreta de la meta final. El *Nibbāna* sigue siendo la destrucción del deseo, el odio y la ofuscación, pero como tal, entre otras cosas, es pacífico, eterno, sublime, maravilloso y sorprendente. Estas descripciones indican que el *Nibbāna* es un estado de suprema felicidad, paz y libertad para ser experimentado en la presente vida.

Unos pocos *sutta*s, sobre todo un par en el *Udāna* –incluidos aquí como textos IX,5(3) y IX,5(4)–, sugieren que el *Nibbāna* no es simplemente la destrucción de las impurezas y una sensación exaltada de bienestar psicológico. Hablan del *Nibbāna* casi como si se tratara de un estado trascendente o dimensión del ser. El texto IX,5(3) se refiere al *Nibbāna* como una «base» (*āyatana*) más allá del mundo de la experiencia común en el que no están presentes ninguno de los elementos físicos o incluso la dimensión inmaterial sutil de experiencia; es un estado completamente en reposo, sin morir ni renacer. El texto IX,5(4) lo llama el estado que es «no nacido, no devenido, no hecho [y] no condicionado» (*ajāta*ṃ, *akata*ṃ, *abhūta*ṃ, *asaṅkhata*ṃ), la existencia de lo que hace posible la liberación de todo lo que es nacido, devenido, hecho y condicionado.

¿Cómo vamos a relacionar estas dos perspectivas sobre el *Nibbāna* que se encuentran en los *Nikāya*s, tratándolo uno como un estado experiencial de pureza interior y de dicha sublime, y el otro como

un estado incondicionado que trasciende el mundo empírico? Los comentaristas, tanto buddhistas como ajenos, han tratado de conectar estos dos aspectos del *Nibbāna* de diferentes maneras. Sus interpretaciones reflejan generalmente la proclividad del intérprete tanto como lo hacen los textos mismos. La manera que parece más fiel a los dos aspectos del *Nibbāna* descritos en los textos consiste en considerar el logro del *Nibbāna* como un estado de libertad y felicidad alcanzado por la realización, con profunda sabiduría, del elemento incondicionado y trascendente; el estado que es intrínsecamente tranquilo y está siempre más allá del sufrimiento. La penetración de este elemento trae la destrucción de las impurezas, que culmina en la completa purificación de la mente. Tal purificación se acompaña de la experiencia de las perfectas paz y felicidad en esta vida presente. Con la desintegración del cuerpo en la muerte física, este estado trae la liberación irreversible del eterno ciclo de renacimientos.

Los *suttas* hablan de dos «elementos de *Nibbāna*», el elemento *Nibbāna* con remanente (*sa-upādisesa-nibbānadhatu*) y el elemento *Nibbāna* sin remanente (*ānupādisesa-nibbānadhatu*). El texto IX,5(5) explica el elemento *Nibbāna* con remanente como la destrucción de la codicia, el odio y la ofuscación alcanzada por un *Arahant* en vida. El «remanente» que queda es el compuesto de los cinco agregados que fue creado por la ignorancia y el deseo de la vida pasada y que debe continuar existiendo hasta el final de la vida útil. En cuanto al elemento *Nibbāna* sin remanente, el mismo texto sólo dice que cuando el *Arahant* muere, todo lo que se ha sentido, no habiéndose deleitado en ello, se convertirá en indiferente de inmediato. Puesto que ya no hay más aferramiento a los cinco agregados, ni más deseo de experiencia nueva a partir de un nuevo conjunto de agregados, el advenimiento de los agregados llega a su fin y no puede continuar. El proceso de los cinco agregados «se extingue» (el significado literal de *Nibbāna*).[5]

Sin embargo, en relación con la condición del *Arahant* después de la muerte, el Buddha no dice nada en absoluto, ya sea en términos de existencia o de no existencia. Podría parecer lógico suponer que, dado que los cinco agregados que constituyen la experiencia cesan por completo con la consecución del elemento *Nibbāna* sin remanente, este elemento debe ser en sí mismo un estado de completa no-existencia, un estado de la nada. Sin embargo, no hay texto en los *Nikāya*s que afirme esto. Por el contrario, los *Nikāya*s se refieren constantemente al *Nibbāna* en términos referidos a realidades. Es un elemento (*dhātu*), una base (*āyatana*), una realidad (*dhamma*), un estado (*pada*), y así sucesivamente. Sin embargo, aunque así designado, es calificado de maneras que indican que este estado, en última instancia, está más allá de todas las categorías y conceptos habituales.

En el texto IX,5(6), el asceta errante Vacchagotta pregunta al Buddha si el *Tathāgata* –teniendo aquí por significado «el que ha alcanzado la meta suprema»– renace (*uppajjati*) o no después de la muerte. El Buddha se niega a aceptar ninguna de las cuatro alternativas. Decir que el *Tathāgata* renace, no renace, renace y no renace, y que ni renace ni no renace, no es aceptable en ninguno de los casos, pues todos aceptan el término *Tathāgata* como indicativo de un ser real, mientras que desde un punto de vista interno un *Tathāgata* ha abandonado todo apego a las nociones de un ser real. El Buddha ilustra esta cuestión con el símil de un fuego extinguido. Del mismo modo que de un fuego que se ha extinguido no se puede decir que haya ido a ninguna parte, sino que debe decirse simplemente que «se ha apagado», así, con la desintegración del cuerpo, el *Tathāgata* no va a ninguna parte, sino que simplemente «se apaga». El participio *nibbuta*, usado para describir un incendio que se ha extinguido, está relacionado con el sustantivo *nibbāna*, que literalmente significa «extinción».[6]

Sin embargo, si este símil sugiere una versión buddhista de la

idea «aniquilacionista» de la suerte del *Arahant* después de su desaparición, esta impresión descansaría en un malentendido, en una percepción errónea del *Arahant* como un «yo» o «persona» que está aniquilada. Nuestro problema para comprender la situación del *Tathāgata* después de la muerte se ve agravado por nuestra dificultad para comprender el estado del *Tathāgata* incluso en vida. El símil del gran océano pone de relieve esta dificultad. En la medida en que el *Tathāgata* ya no se identifica con los cinco agregados que constituyen la identidad individual, no se puede pensar en función de ellos, ya sea individual o colectivamente. Liberado de ser concebido en términos de los cinco agregados, el *Tathāgata* trasciende nuestra comprensión. Al igual que el gran océano, es «profundo, inconmensurable [y] difícil de ver y de comprender».[7]

IX. EL RESPLANDOR DE LA SABIDURÍA

1. IMÁGENES DE LA SABIDURÍA

(1) La sabiduría como luz

«Existen, monjes, cuatro tipos de luz. ¿Qué cuatro? La luz de la luna, la luz del sol, la luz del fuego y la luz de la sabiduría. De entre estas cuatro luces, la que más ilumina es la luz de la sabiduría».

(AN 4:143; II 139)

(2) La sabiduría como cuchillo

11. «Hermanas, es como si un diestro carnicero o su aprendiz sacrificara una res, la desmembrara con un cuchillo afilado y, sin estropear la masa de carne del interior ni el pellejo exterior, cortara, seccionara y separara con el cuchillo afilado de carnicero los tendones, los nervios y los ligamentos. Y entonces, habiendo cortado, seccionado y separado todo eso, tomara el pellejo, volviera a ponerlo sobre la vaca y dijera: "Igual que antes, esta vaca está unida a este pellejo". ¿Diría bien, hermanas, quien dijera eso?».

«No, venerable señor». «¿Por qué?». «Pues, venerable señor, aunque el diestro carnicero o su aprendiz sacrificara una res, la desmembrara con un cuchillo afilado y, sin estropear la masa de

carne del interior ni el pellejo, cortara, seccionara y separara con el cuchillo afilado de carnicero los tendones, los nervios y los ligamentos, y entonces, habiendo cortado, seccionado y separado todo eso, tomara el pellejo, volviera a ponerlo sobre la vaca, y dijera: "Esta vaca está unida a este pellejo igual que antes", la vaca seguiría estando desunida del pellejo».

12. «Hermanas, he hecho este símil para que toméis consciencia de su significado. He aquí su significado: "la masa de carne del interior", hermanas, se refiere a las seis bases sensoriales internas; "el pellejo exterior", monjas, se refiere a las seis bases sensoriales externas; "los tendones, nervios y ligamentos" se refieren al deleite con apego; "el cuchillo afilado de carnicero" se refiere a la noble sabiduría, la noble sabiduría que corta, secciona y separa las impurezas interiores, las ataduras interiores y las ligaduras interiores».

(de MN 146: *Nandakovāda Sutta*; III 274-275)

2. LAS CONDICIONES PARA LA SABIDURÍA

«Monjes, estas son las ocho causas, las ocho condiciones, para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad cuando todavía no se ha alcanzado, y para incrementarla, expandirla, cultivarla y llevarla a la plenitud cuando ya se ha alcanzado. ¿Qué ocho?

(1) »En primer lugar, monjes, el monje vive cerca de un maestro o de otro practicante de la vida de santidad con nivel para enseñar, quien ha establecido un agudo sentido de la vergüenza y temor moral, es afectuoso y respetuoso. Ésta es, monjes, la primera causa, la primera condición para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad cuando todavía no se ha alcanzado, y para incrementarla, expandirla, cultivarla y llevarla a la plenitud cuando

ya se ha alcanzado.

(2) »Viviendo cerca de un maestro o de otro practicante de la vida de santidad con nivel para enseñar …se acerca a él de vez en cuando y le pregunta: "¿Cómo es esto, venerable señor? ¿Cuál es el significado de aquello, venerable señor?". Aquellos venerables le descubren entonces lo que no había descubierto, le aclaran lo que no tenía claro y le despejan múltiples dudas sobre aspectos dudosos del *Dhamma*. Ésta es, monjes, la segunda causa, la segunda condición para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad…

(3) »Habiendo escuchado el *Dhamma*, practica dos tipos de retiro: retiro del cuerpo y retiro de la mente. Ésta es, monjes, la tercera causa, la tercera condición para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad…

(4) »Siendo disciplinado moralmente, vive protegido por la protección de la regla monástica, perfecto en su conducta y forma de vida,[8] ve peligro incluso en las faltas más leves y, habiendo aceptado los preceptos de la práctica, los practica. Ésta es, monjes, la cuarta causa, la cuarta condición para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad…

(5) »Habiendo escuchado mucho, recuerda lo que ha escuchado, y acumula lo que ha escuchado, aquellas enseñanzas que son buenas en su principio, buenas en su mitad y buenas en su final, tanto en la letra como en el espíritu, que proclaman la vida de santidad lograda en su integridad y completamente pura; éstas son las enseñanzas que ha escuchado con frecuencia, memorizado, recitado verbalmente, investigado con la mente, y comprendido bien con perspectiva. Ésta es, monjes, la quinta causa, la quinta condición para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad…

(6) »Con enérgica determinación, vive dedicado a renunciar a los estados mentales perjudiciales y a obtener los estados mentales

beneficiosos, firme, con un fuerte esfuerzo, sin cejar en su empeño por los estados mentales beneficiosos. Ésta es, monjes, la sexta causa, la sexta condición para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad…

(7) »Asimismo, cuando está en comunidad, no habla de banalidades ni de necedades, habla del *Dhamma*, ya sea él mismo, o bien le pide a otro hacerlo, o [si no es así] no descarta el noble silencio. Ésta es, monjes, la séptima causa, la séptima condición para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad…

(8) »Asimismo, vive contemplando el surgir y el cesar de los cinco agregados del apego: "esto es la forma material, éste es el origen de la forma material, ésta es la desaparición de la forma material; esto es la sensación, éste es el origen de la sensación, ésta es la desaparición de la sensación; esto es la percepción…; éstas son las construcciones intencionales…; esto es la consciencia, éste es el origen de la consciencia, ésta es la desaparición de la consciencia". Ésta es, monjes, la octava causa, la octava condición para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad…

»Por estas ocho razones los que practican la vida de santidad respetan a este monje como alguien que conoce y ve, y estas cualidades conducen al afecto, la estima, la armonía y la unidad.

»Éstas son, monjes, las ocho causas, las ocho condiciones para alcanzar la sabiduría que es primordial en la vida de santidad cuando todavía no se ha alcanzado, y para incrementarla, expandirla, cultivarla y llevarla a la plenitud cuando ya se ha alcanzado».

(AN 8:2, abreviado; IV 151-155)

3. DISCURSO SOBRE LA RECTA VISIÓN

1. Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika. Entonces, el venerable Sāriputta se dirigió a los monjes: «Monjes». «Hermano», les respondieron los monjes. El venerable Sāriputta les dijo esto:

2. «Amigos, se dice: "Recta visión, recta visión". ¿Pero cuándo decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*?».[9]

«En verdad, amigo, que vendríamos de muy lejos para estar con el venerable Sāriputta y saber el significado de esas palabras. Sería bueno que el venerable Sāriputta aclarara el significado de sus palabras y, habiéndole escuchado, los monjes las recordaremos».

«Pues entonces, escuchad bien y prestad atención, que hablaré».

«Sí, hermano», le respondieron los monjes. El venerable Sāriputta dijo esto:

[Lo beneficioso y lo perjudicial]

3. «Amigos, cuando un Noble discípulo conoce lo perjudicial y conoce la raíz de lo perjudicial, y conoce lo beneficioso y conoce la raíz de lo beneficioso, entonces, amigos, el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*.

4. »¿Y qué es, amigos, lo perjudicial? ¿Cuál es la raíz de lo perjudicial? ¿Qué es lo beneficioso? ¿Cuál es la raíz de lo beneficioso? Pues amigos, matar a seres vivos es perjudicial, tomar lo que no es dado es perjudicial, una conducta sensual inapropiada es perjudicial, mentir es perjudicial, hablar maliciosamente es perjudicial, hablar groseramente es perjudicial, hablar frívolamente es perjudicial, la codicia es perjudicial, la malevolencia es perjudicial, el punto de vista erróneo es perjudicial. A esto, amigos, se le llama lo perjudicial.[10]

5. »¿Y cuál es la raíz de lo perjudicial? La avidez es la raíz de lo perjudicial, el odio es la raíz de lo perjudicial, la ofuscación es la raíz de lo perjudicial. A esto, amigos, se le llama la raíz de lo perjudicial.

6. »¿Y qué es, amigos, lo beneficioso? Pues amigos, abstenerse de matar a seres vivos es beneficioso, abstenerse de tomar lo que no es dado es beneficioso, abstenerse de conducta sensual inapropiada es beneficioso, abstenerse de mentir es beneficioso, abstenerse de hablar maliciosamente es beneficioso, abstenerse de hablar groseramente es beneficioso, abstenerse de hablar frívolamente es beneficioso, la no-codicia es beneficiosa, la no-malevolencia es beneficiosa, la recta visión es beneficiosa. A esto, amigos, se le llama lo beneficioso.

7. »¿Y cuál es la raíz de lo beneficioso? Pues amigos, la no-avidez es la raíz de lo beneficioso, el no-odio es la raíz de lo beneficioso, la no-ofuscación es la raíz de lo beneficioso. A esto, amigos, se le llama la raíz de lo beneficioso.

8. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce lo perjudicial y la raíz de lo perjudicial, conoce lo beneficioso y la raíz de lo beneficioso,[11] entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego, aniquila la tendencia latente a la aversión, elimina la visión dogmática y la presunción del “yo soy”, renuncia a la ignorancia; y, habiendo hecho surgir la sabiduría, acaba en esta misma vida con el sufrimiento.[12] Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*.

[El alimento]

9. »¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión…[como antes]?».

10. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el alimento, el origen del alimento, la cesación del alimento y el camino que conduce a la cesación del alimento, entonces amigos, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego, … [como antes]…Entonces amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*.

11. »¿Y qué es, amigos, el alimento, cuál es el origen del alimento, qué es la cesación del alimento, cuál es el camino que conduce a la cesación del alimento? Amigos, son cuatro los alimentos para el sustento de los seres ya desarrollados y para el crecimiento de los que están por desarrollar. ¿Cuáles son? La comida sólida o líquida es el primero, el contacto sensorial es el segundo, las intenciones de la mente son el tercero y la consciencia es el cuarto.[13] Al originarse el deseo, se origina el alimento, al cesar el deseo, cesa el alimento. El camino que conduce a la cesación del alimento es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

12. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el alimento, el origen del alimento, la cesación del alimento y el camino que conduce a la cesación del alimento, entonces, amigos, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Las Cuatro Nobles Verdades]

13. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo

pudiera tener recta visión … [como antes]?».

14. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el sufrimiento y conoce el origen del sufrimiento, conoce el final del sufrimiento y conoce el camino que conduce al final del sufrimiento, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

15. »¿Y qué es, amigos, el sufrimiento, cuál es el origen del sufrimiento, qué es el final del sufrimiento, cuál es el camino que conduce al final del sufrimiento? Amigos, nacer es sufrir, envejecer es sufrir, morir es sufrir; la pena, el lamento, el dolor, la frustración, la tribulación son sufrimiento; no conseguir lo que se anhela es sufrimiento, en una palabra, los cinco agregados del apego son sufrimiento. A esto, amigos, se le llama sufrimiento.

16. »¿Cuál es, amigos, el origen del sufrimiento? Es el deseo que produce la repetición de existencias, que conlleva goce y apego, y se regocija con esto y aquello, es decir: el deseo de placeres sensuales, el deseo de devenir y el deseo de dejar de ser. A esto, amigos, se le llama el origen del sufrimiento.

17. »¿Qué es, amigos, el final del sufrimiento ?, Es el completo cesar y desvanecimiento del deseo, abandonarlo, desasirse de él, liberarse y desapegarse de él. A esto, amigos, se le llama el final del sufrimiento.

18. »¿Cuál es, amigos, el camino que conduce al final del sufrimiento? Es, precisamente, el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

19. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de este modo el sufrimiento, el origen del sufrimiento, el final del sufrimiento y el camino que conduce al final del sufrimiento, entonces, amigos, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo

tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Envejecimiento y muerte]

20. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

21. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el envejecer y el morir, conoce el origen del envejecer y el morir, conoce la cesación del envejecer y el morir, y conoce el camino que conduce a la cesación del envejecer y el morir, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].[14]

22. »¿Qué es, amigos, el envejecer y el morir, cuál es el origen del envejecer y el morir, qué es la cesación del envejecer y el morir, cuál es el camino que conduce a la cesación del envejecer y el morir?

»Amigos, es la decadencia y caducidad de toda clase de seres en los diversos órdenes de la existencia, el caerse los dientes, encanecerse el pelo, arrugarse la piel, flaquear las fuerzas, perder las facultades. A esto, amigos, se le llama envejecer.

»[¿Qué es, amigos, morir?]. Es el desaparecer de toda clase de seres en los diversos órdenes de la existencia, su disolución, su destrucción, ruina y muerte, la consumación del tiempo de su vida, la disgregación de los agregados del apego, el deshacerse del cuerpo. A esto, amigos, se le llama morir. A este envejecer y a este morir, amigos, se le llama el envejecer y el morir. Al originarse el nacer, se origina el envejecer y el morir, al cesar el nacer, cesa el envejecer y el morir. El camino que conduce a la cesación del envejecer y del morir es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

23. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo el

envejecer y el morir, el origen del envejecer y el morir, la cesación del envejecer y el morir y el camino que conduce a la cesación del envejecer y el morir, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Nacimiento]

24. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

25. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el nacer, y conoce el origen del nacer, conoce la cesación del nacer, y conoce el camino que conduce a la cesación del nacer, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

26. »¿Qué es, amigos, el nacer, cuál es el origen del nacer, qué es la cesación del nacer, cuál es el camino que conduce a la cesación del nacer? Amigos, es el surgir de toda clase de seres en los diversos órdenes de la existencia, el acto de volver a la existencia, la concepción, el desarrollo del ser, la concreción de los agregados del apego, la consecución de las bases sensoriales. A esto, amigos, se le llama nacer. Al originarse el devenir, se origina el nacer, al cesar el devenir, cesa el nacer. El camino que conduce a la cesación del nacer es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

27. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo el nacer, el origen del nacer, la cesación del nacer y el camino que conduce a la cesación del nacer, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión,

ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Devenir]

28. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

29. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el devenir, conoce el origen del devenir, conoce la cesación del devenir, y conoce el camino que conduce a la cesación del devenir, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

30. »¿Qué es, amigos, el devenir, cuál es el origen del devenir, qué es la cesación del devenir, cuál es el camino que conduce a la cesación del devenir? Amigos, hay tres clases de devenir: el devenir [en los planos] del deseo sensual, el devenir [en los planos] de la materia sutil y el devenir [en los planos] inmateriales.[15] A esto, amigos, se le llama devenir. Al originarse el apego, se origina el devenir, al cesar el apego, cesa el devenir. El camino que conduce al cesar del devenir es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

31. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo el devenir, el origen del devenir, la cesación del devenir y el camino que conduce a la cesación del devenir, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Apego]

32. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de

nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión…[como antes]?».

33. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el apego, conoce el origen del apego, conoce la cesación del apego, y conoce el camino que conduce a la cesación del apego, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

34. »¿Qué es, amigos, el apego, cuál es el origen del apego, qué es la cesación del apego, cuál es el camino que conduce a la cesación del apego? Amigos, hay cuatro clases de apego: apego a los placeres sensuales, apego a las opiniones, apego a las reglas y ceremonias, apego a las doctrinas del yo.[16] A esto, amigos, se le llama apego. Al originarse el deseo, se origina el apego, al cesar el deseo, cesa el apego. El camino que conduce a la cesación del devenir es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

35. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo el apego, el origen del apego, la cesación del apego y el camino que conduce a la cesación del apego, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Deseo]

36. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión…[como antes]?».

37. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el deseo, conoce el origen del deseo, conoce la cesación del deseo, y conoce el camino que conduce a la cesación, entonces, amigos,

decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

38. »¿Qué es, amigos, el deseo, cuál es el origen del deseo, qué es la cesación del deseo, cuál es el camino que conduce a la cesación del deseo? Amigos, hay seis tipos de deseo: deseo de formas visibles, deseo de sonidos, deseo de olores, deseo de sabores, deseo de objetos tangibles, deseo de objetos mentales.[17] A esto, amigos, se le llama deseo. Al originarse la sensación, se origina el deseo, al cesar la sensación, cesa el deseo. El camino que conduce a la cesación del deseo es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

39. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo el deseo, el origen del deseo, la cesación del deseo y el camino que conduce a la cesación, entonces el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Sensación]

40. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión…[como antes]?».

41. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce la sensación, conoce el origen de la sensación, conoce la cesación de la sensación, y conoce el camino que conduce a la cesación de la sensación, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

42. »¿Qué es, amigos, la sensación, cuál es el origen de la sensación, qué es la cesación de la sensación, cuál es el camino que conduce a la cesación de la sensación? Amigos, hay seis tipos de sensación: la sensación derivada del contacto con el ojo, la sensación derivada del contacto con el oído, la sensación derivada

del contacto con la nariz, la sensación derivada del contacto con la lengua, la sensación derivada del contacto con el cuerpo, la sensación derivada del contacto con la mente. A esto, amigos, se le llama sensación. Al originarse el contacto, se origina la sensación, al cesar el contacto, cesa la sensación. El camino que conduce a la cesación de la sensación es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

43. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo la sensación, el origen de la sensación, la cesación de la sensación y el camino que conduce a la cesación de la sensación, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Contacto]

44. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

45. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el contacto, conoce el origen del contacto, conoce la cesación del contacto, y conoce el camino que conduce a la cesación del contacto, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

46. »¿Qué es, amigo, el contacto, cuál es el origen del contacto, qué es la cesación del contacto, cuál es el camino que conduce a la cesación del contacto? Amigos, hay seis tipos de contacto: contacto visual, contacto auditivo, contacto olfativo, contacto gustativo, contacto corporal, contacto mental.[18] A esto, amigos, se le llama contacto. Al originarse las seis bases sensoriales, se origina el contacto, al cesar las seis bases sensoriales, cesa el contacto. El

camino que conduce al cesar del contacto es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

47. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo el contacto, el origen del contacto, la cesación del contacto y el camino que conduce a la cesación del contacto, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Las seis bases sensoriales]

48. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

49. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce las seis bases sensoriales, conoce el origen de las seis bases sensoriales, conoce la cesación de las seis bases sensoriales, y conoce el camino que conduce a la cesación de las seis bases sensoriales, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes] recta concentración.

50. »¿Qué son, amigos, las seis bases sensoriales, cuál es el origen de las seis bases sensoriales, qué es la cesación de las seis bases sensoriales, cuál es el camino que conduce a la cesación de las seis bases sensoriales? Hay, amigos, seis bases sensoriales: la base sensorial de la vista, la base sensorial del oído, la base sensorial del olfato, la base sensorial del gusto, la base sensorial del tacto, la base sensorial de la mente. A esto, amigos, se le llama las seis bases sensoriales. Al originarse el organismo psicofísico, se originan las seis bases sensoriales, al cesar el organismo psicofísico, cesan las seis bases sensoriales. El camino que conduce a la cesación de las

seis bases sensoriales es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

51. «Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo las seis bases sensoriales, el origen de las seis bases sensoriales, la cesación de las seis bases sensoriales y el camino que conduce a la cesación de las seis bases sensoriales, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Organismo psicofísico]

52. «¡Bien, amigo!, dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

53. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce el organismo psicofísico, conoce el origen del organismo psicofísico, conoce la cesación del organismo psicofísico, y conoce el camino que conduce a la cesación del organismo psicofísico, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes] recta concentración.

54. »¿Qué es, amigos, el organismo psicofísico, cuál es el origen del organismo psicofísico, qué es la cesación del organismo psicofísico, cuál es el camino que conduce a la cesación del organismo psicofísico? La sensación, la percepción, la intención, el contacto, la atención. A esto, amigos, se le llama lo psíquico. A los cuatro grandes elementos y la forma material que depende de ellos, amigos, se le llama lo físico. A esto que llamamos lo psíquico junto con lo que llamamos lo físico, a todo esto, amigos, se le llama el organismo psicofísico.[19]

»Al originarse la consciencia, se origina el organismo psicofísico,

al cesar la consciencia, cesa el organismo psicofísico. El camino que conduce al cesar del organismo psicofísico es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

55. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo el organismo psicofísico, el origen del organismo psicofísico, la cesación del organismo psicofísico y el camino que conduce a la cesación del organismo psicofísico, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Consciencia]

56. «¡Bien, amigo!, dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

57. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce la consciencia, conoce el origen de la consciencia, conoce la cesación de la consciencia, y conoce el camino que conduce a la cesación de la consciencia, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

58. »¿Qué es, amigos, la consciencia, cuál es el origen de la consciencia, qué es la cesación de la consciencia, cuál es el camino que conduce a la cesación de la consciencia? Amigos, hay seis tipos de consciencia: consciencia visual, consciencia auditiva, consciencia olfativa, consciencia gustativa, consciencia corporal, consciencia mental.[20] A esto, amigos, se le llama consciencia. Al originarse las construcciones intencionales, se origina la consciencia, al cesar las construcciones intencionales, cesa la consciencia. El camino que conduce a la cesación de la consciencia es precisamente el Noble

Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

59. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo la consciencia, el origen de la consciencia, la cesación de la consciencia y el camino que conduce a la cesación de la consciencia, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Construcciones intencionales]

60. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

61. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce las construcciones intencionales, conoce el origen de las construcciones intencionales, conoce la cesación de las construcciones intencionales, y conoce el camino que conduce a la cesación de las construcciones intencionales, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

62. »¿Qué son, amigos, las construcciones intencionales, cuál es el origen de las construcciones intencionales, qué es la cesación de las construcciones intencionales, cuál es el camino que conduce a la cesación de las construcciones intencionales? Amigos, hay tres clases de construcciones intencionales: las construcciones intencionales mediante obras, las construcciones intencionales mediante palabras y las construcciones intencionales mediante pensamientos.[21] A esto, amigos, se le llama construcciones intencionales. Al originarse la ignorancia, se originan las construcciones intencionales, al cesar la ignorancia, cesan las construcciones intencionales. El camino que conduce a la cesación

de las construcciones intencionales es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

63. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo las construcciones intencionales, el origen de las construcciones intencionales, la cesación de las construcciones intencionales y el camino que conduce a la cesación de las construcciones intencionales, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Ignorancia]

64. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión … [como antes]?».

65. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce la ignorancia, conoce el origen de la ignorancia, conoce la cesación de la ignorancia, y conoce el camino que conduce a la cesación de la ignorancia, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión … [como antes].

66. »¿Qué es, amigos, la ignorancia, cuál es el origen de la ignorancia, qué es la cesación de la ignorancia, cuál es el camino que conduce a la cesación de la ignorancia? Amigos, desconocer el sufrimiento, desconocer el origen del sufrimiento, desconocer la cesación del sufrimiento, desconocer el camino que conduce a la cesación del sufrimiento. A esto, amigos, se le llama ignorancia. Al originarse las corrupciones, se origina la ignorancia, al cesar las corrupciones, cesa la ignorancia. El camino que conduce a la cesación de la ignorancia es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: la recta visión … [como antes] … recta concentración.

67. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce de ese modo la ignorancia, el origen de la ignorancia, la cesación de la ignorancia y el camino que conduce a la cesación de la ignorancia, entonces, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego … [como antes] … Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

[Corrupciones]

68. «¡Bien, amigo!», dijeron los monjes y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del venerable Sāriputta, le preguntaron de nuevo: «¿Habría otra forma, amigo, por la que un Noble discípulo pudiera tener recta visión, ver con rectitud, poseer plena confianza en el *Dhamma* y haber llegado al buen *Dhamma*?».

69. «Amigos, la habría. Amigos, cuando el Noble discípulo conoce las corrupciones, conoce el origen de las corrupciones, conoce la destrucción de las corrupciones, y conoce el camino que conduce a la destrucción de las corrupciones, entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*.

70. »¿Qué son, amigos, las corrupciones, cuál es el origen de las corrupciones, qué es la destrucción de las corrupciones, cuál es el camino que conduce a la destrucción de las corrupciones? Amigos, hay tres clases de corrupciones: la corrupción del deseo sensual, la corrupción del devenir y la corrupción de la ignorancia. A esto, amigos, se le llama corrupciones. Al originarse la ignorancia, se originan las corrupciones,[22] al cesar la ignorancia, se destruyen las corrupciones. El camino que conduce a la destrucción de las corrupciones es precisamente el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

71. »Amigos, cuando el Noble discípulo conoce las corrupciones, conoce el origen de las corrupciones, conoce la destrucción de las corrupciones, y conoce el camino que conduce a la destrucción de las corrupciones, entonces, amigos, el Noble discípulo renuncia a toda tendencia latente al apego, aniquila la tendencia latente a la aversión, elimina la tendencia latente a la visión y la presunción "yo soy", renuncia a la ignorancia; y habiendo hecho surgir la sabiduría, acaba en esta misma vida con el sufrimiento. Entonces, amigos, decimos que el Noble discípulo tiene recta visión, ve con rectitud, posee plena confianza en el *Dhamma* y ha llegado al buen *Dhamma*».

Así habló el venerable Sāriputta y los monjes, contentos, se regocijaron con sus palabras.

(MN 9: *Sammādiṭṭhi Sutta*; I 46-55)

4. EL ALCANCE DE LA SABIDURÍA

(1) Por medio de los cinco agregados

(A) LOS CICLOS DE LOS AGREGADOS

En Sāvatthi, el Bienaventurado dijo: «Monjes, estos son los cinco agregados del apego. ¿Qué cinco? La forma material como agregado del apego; la sensación como agregado del apego; la percepción como agregado del apego; las construcciones intencionales como agregado del apego; la consciencia como agregado del apego.

»Hasta que no conocí directamente tal y como son los cuatro ciclos en los cinco agregados del apego,[23] no reconocí haber despertado plenamente con insuperable y perfecto despertar en este mundo, con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos. Pero, monjes, cuando conocí directamente tal y como son los cuatro ciclos en los cinco agregados del apego, entonces reconocí haber despertado

plenamente con el insuperable y perfecto despertar en este mundo con … sus dioses y humanos.

»¿Cuáles son, monjes, estos cuatro ciclos? Conocí directamente la forma material, conocí su origen, conocí su cesación, y conocí el camino que conduce a su cesación. Conocí directamente la sensación … la percepción … las construcciones intencionales … la consciencia, conocí su origen, conocí su cesación y conocí el camino que conduce a su cesación.

»¿Qué es, monjes, la forma material? Los cuatro grandes elementos y la forma que se origina a partir de los cuatro grandes elementos es lo que se llama "forma material". Al originarse el alimento se origina la forma material. Al cesar el alimento cesa la forma. El camino que conduce a la cesación de la forma material es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

»Monjes, los ascetas o brahmanes que, habiendo así conocido directamente la forma material, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, practican para el desengaño, para el desapego, y para la cesación de la forma material, practican bien. Los que practican bien se mantienen firmes en esta enseñanza y disciplina.[24]

»Y los ascetas y brahmanes que, habiendo así conocido directamente la forma material, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, están liberados por no tener apego, están bien liberados por el desengaño, por el desapego, y por la cesación de la forma material. Los que están bien liberados están realizados, y para los que están realizados no hay ya ciclo que conocer.[25]

»¿Qué es, monjes, la sensación? Éstas son las seis clases de sensación: sensación nacida del contacto con el ojo, sensación nacida del contacto con el oído, sensación nacida del contacto con

la nariz, sensación nacida del contacto con la lengua, sensación nacida del contacto con el cuerpo, sensación nacida del contacto con la mente. A esto, monjes, se llama "sensación". Al originarse el contacto se origina la sensación. Al cesar el contacto cesa la sensación. El camino que conduce a la cesación de la sensación es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión … [como antes] … recta concentración.

»Monjes, los ascetas o brahmanes que, habiendo así conocido directamente la sensación, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, practican para el desengaño, para el desapego, y para la cesación de la sensación, practican bien. Los que practican bien se mantienen firmes en esta enseñanza y disciplina.

»Y los ascetas y brahmanes que, habiendo así conocido directamente la sensación, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, están liberados por no tener apego, están bien liberados por el desengaño, por el desapego, y por la cesación de la sensación. Los que están bien liberados están realizados, y para los que están realizados no hay ya ciclo que conocer.

»¿Qué es, monjes, la percepción? Éstas son las seis clases de percepción: percepción de formas visibles, percepción de sonidos, percepción de olores, percepción de sabores, percepción de objetos tangibles, percepción de objetos mentales. A esto, monjes, se le llama "percepción". Al originarse el contacto se origina la percepción. Al cesar el contacto cesa la percepción. El camino que conduce a la cesación de la percepción es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión … [como antes] … recta concentración.

»Monjes, los ascetas o brahmanes que, habiendo así conocido directamente la percepción, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, practican para el desengaño, para el desapego, y para la cesación de la percepción, practican bien. Los que practican bien se mantienen firmes en esta enseñanza y

disciplina.

»Y los ascetas y brahmanes que, habiendo así conocido directamente la percepción, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, están liberados por no tener apego, están bien liberados por el desengaño, por el desapego y por la cesación de la percepción. Los que están bien liberados están realizados, y para quienes están realizados no hay ya ciclo que conocer.

»¿Qué son, monjes, las construcciones intencionales? Éstas son las seis clases de construcciones intencionales[26]: intención de formas visibles, intención de sonidos, intención de olores, intención de sabores, intención de objetos tangibles, intención de objetos mentales. A esto, monjes, se le llama "construcciones intencionales". Al originarse el contacto se originan las construcciones intencionales. Al cesar el contacto cesan las construcciones intencionales. El camino que conduce a la cesación de las construcciones intencionales es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión … [como antes] … recta concentración.

»Monjes, los ascetas o brahmanes que, habiendo así conocido directamente las construcciones intencionales, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, practican para el desengaño, para el desapego, y para la cesación de la percepción, practican bien. Los que practican bien se mantienen firmes en esta enseñanza y disciplina.

»Y los ascetas y brahmanes que, habiendo así conocido directamente las construcciones intencionales, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, están liberados por no tener apego, están bien liberados por el desengaño, por el desapego y por la cesación de las construcciones intencionales. Los que están bien liberados están realizados, y para los que están realizados no hay ya ciclo que conocer.

»¿Qué es, monjes, la consciencia? Éstas son las seis clases de consciencia: consciencia de formas visibles, consciencia de sonidos,

consciencia de olores, consciencia de sabores, consciencia de objetos tangibles, consciencia de objetos mentales. A esto, monjes, se le llama “consciencia”. Al originarse el organismo psicofísico se origina la consciencia.[27] Al cesar el organismo psicofísico cesa la consciencia. El camino que conduce a la cesación de la consciencia es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

»Monjes, los ascetas o brahmanes que, habiendo así conocido directamente la consciencia, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, practican para el desengaño, para el desapego, y para la cesación de la consciencia, practican bien. Los que practican bien se mantienen firmes en esta enseñanza y disciplina.

»Y los ascetas y brahmanes que, habiendo así conocido directamente la consciencia, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, están liberados por no tener apego, están bien liberados por el desengaño, por el desapego y por la cesación de la consciencia. Los que están bien liberados están realizados, y para quienes están realizados no hay ya ciclo que conocer».

(SN 22:56; III 58-61)

(b) Una exposición concisa de los agregados

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en el Parque del Este, en el palacio de la madre de Migāra, acompañado de un gran *Saṅgha* de monjes. Era el día de *uposatha* del decimoquinto, noche de luna llena, y el Bienaventurado estaba sentado al aire libre rodeado por el *Saṅgha* de monjes.

Entonces, cierto monje se levantó de su asiento, se puso el manto sobre el hombro, con sus manos juntas saludó reverencialmente al Bienaventurado y le dijo: «Venerable señor, si el Bienaventurado estimara oportuno responderme a una pregunta, querría preguntarle

sobre cierto asunto».

«Está bien, monje, toma asiento y pregúntame lo que quieras».

«Sí, venerable señor», respondió el monje. Entonces se sentó y dijo al Bienaventurado:

«¿No son estos, venerable señor, los cinco agregados del apego, a saber: la forma material, la sensación, la percepción, las construcciones intencionales y la consciencia?».

«Esos son, monje, los cinco agregados del apego … [los repite]».

«¡Bien, venerable señor!», dijo aquel monje y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del Bienaventurado, le preguntó de nuevo: «Venerable señor, ¿cuál es la raíz de estos cinco agregados del apego?».

«Monje, la raíz de estos cinco agregados del apego es el deseo».[28]

«Venerable señor, ¿es el apego lo mismo que los cinco agregados del apego, o el apego es una cosa y los cinco agregados del apego, otra?».

«Monje, el apego no es ni lo mismo que los cinco agregados del apego ni tampoco algo diferente de los cinco agregados del apego. En este caso, monje, llamamos "apego" al deseo con apego que existe allí en los cinco agregados».[29]

«¡Bien, venerable señor!», dijo aquel monje y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del Bienaventurado, le preguntó de nuevo: «Venerable señor, ¿puede haber diversidad en el deseo con apego que existe allí en los cinco agregados del apego?».

«Puede haberla, monje», dijo el Bienaventurado. «He aquí, monje, que alguien puede pensar: "¡Que sea así la forma material en el futuro! ¡Que sea así la sensación en el futuro! ¡Que sea así la percepción en el futuro! ¡Que sean así las construcciones intencionales en el futuro! ¡Que sea así la consciencia en el futuro! Así es, monje, como puede darse la diversidad del deseo con apego en los cinco agregados del apego"».

«¡Bien, venerable señor!», dijo aquel monje y, habiéndose

regocijado y alegrado con las palabras del Bienaventurado, le preguntó de nuevo: «¿En qué sentido, venerable señor, se aplica el término “agregados” a los agregados?».

«Cualquier clase de forma material que exista, monje, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: a esto se le llama el agregado de la forma material. Cualquier clase de sensación que exista, ya sea pasada futura o presente … cualquier clase de percepción … cualquier clase de construcción intencional … cualquier clase de consciencia que exista, monje, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: a esto se le llama el agregado de la consciencia. En este sentido, monje, se aplica el término “agregado” a los cinco agregados del apego».

«¡Bien, venerable señor!», dijo aquel monje y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del Bienaventurado, le preguntó de nuevo: «¿Cuál es la causa, cuál es la condición, venerable señor, para que haya conocimiento del agregado de la forma material? ¿Cuál es la causa, cuál es la condición, venerable señor, para que haya conocimiento del agregado de la sensación? ¿Cuál es la causa, cuál es la condición, venerable señor, para que haya conocimiento del agregado de la percepción? ¿Cuál es la causa, cuál es la condición, venerable señor, para que haya conocimiento del agregado de las construcciones intencionales? ¿Cuál es la causa, cuál es la condición, venerable señor, para que haya conocimiento del agregado de la consciencia?».

«Los cuatro grandes elementos, monje, son la causa y la condición para que haya conocimiento del agregado de la forma material. El contacto es la causa y la condición para que haya conocimiento del agregado de la sensación. El contacto es la causa y la condición para que haya conocimiento del agregado de la percepción. El contacto es la causa y la condición para que haya conocimiento del agregado de las construcciones intencionales. El organismo

psicofísico es la causa y la condición para que haya conocimiento del agregado de la consciencia».

«Venerable señor, ¿cómo llegan a existir los puntos de vista sobre la identidad personal?».

«He aquí, monje, que un hombre común inculto, que no respeta a los nobles, que no está versado en el *Dhamma* de los nobles, que no está educado en el *Dhamma* de los nobles, que no respeta a las personas santas, que no está versado ni educado en el *Dhamma* de las personas excelentes, considera la forma material como si fuera un yo, o considera un yo como poseyendo forma material, o considera la forma material como si estuviera en un yo, o considera un yo como si estuviera en la forma material. Considera la sensación… considera la percepción… considera las construcciones intencionales… considera la consciencia como si fuera un yo, o considera un yo como poseyendo consciencia, o considera la consciencia como si estuviera en un yo, o considera un yo como si estuviera en la consciencia. Así es, monje, cómo llegan a existir los puntos de vista sobre la identidad personal».

«¿Y cómo, venerable señor, no llegan a existir los puntos de vista sobre la identidad?».

«He aquí, monje, que un hombre instruido, que respeta a los nobles, que está versado en el *Dhamma* de los nobles, que está educado en el *Dhamma* de los nobles, que respeta a las personas excelentes, que está versado y educado en el *Dhamma* de las personas excelentes, no considera la forma material como si fuera un yo, no considera un yo como poseyendo forma material, no considera la forma material como si estuviera en un yo, no considera un yo como si estuviera en la forma material. No considera la sensación… no considera la percepción… no considera las construcciones intencionales… no considera la consciencia como si fuera un yo, no considera un yo como poseyendo consciencia, no considera la consciencia como si estuviera en un yo, no considera

un yo como si estuviera en la consciencia. Así es, monje, cómo no llegan a existir los puntos de vista sobre la identidad personal».

«¿Cuál es, venerable señor, el disfrute?, ¿cuál es el peligro, cuál es la salida en el caso de los cinco agregados?».

«Pues monje, el placer y el goce que se originan en dependencia de la forma material: éste es el disfrute en la forma material. Esa forma material es impermanente, insatisfactoria, de naturaleza transitoria: éste es el peligro en la forma material. La eliminación del deseo con apego, la renuncia al deseo con apego en la forma material: ésta es la salida en la forma material. El placer y el goce, monje, que se originan en dependencia de la sensación … de la percepción … de las construcciones intencionales … de la consciencia: éste es el disfrute en la consciencia. Esa consciencia es impermanente, insatisfactoria, de naturaleza transitoria: éste es el peligro en la consciencia. La eliminación del deseo con apego, la renuncia al deseo con apego en la consciencia: ésta es la salida en la consciencia».

«¡Bien, venerable señor!», dijo aquel monje y, habiéndose regocijado y alegrado con las palabras del Bienaventurado, le preguntó de nuevo: «Venerable señor, ¿cómo se debe conocer y ver para que, en lo relativo a este cuerpo con su consciencia y en lo relativo a toda realidad externa, no existan las tendencias latentes a la presunción, a la idea de “yo” y a la idea de “mío”?».[30]

«Cualquier forma que exista, monje, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana; toda forma debe ser vista con perfecta sabiduría tal y como es así: “Esto no es mío”, “Ese no soy yo”, “Ese no es mi yo”.

»Cualquier sensación que exista … cualquier percepción que exista … cualquier construcción intencional que exista … cualquier consciencia que exista, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana; toda consciencia debe ser vista con perfecta sabiduría tal y como es así:

“Esto no es mío”, “Ese no soy yo”, “Ese no es mi yo”.

»Cuando se conoce y se ve así en lo relativo a este cuerpo con su consciencia y en lo relativo a toda realidad externa, no existen las tendencias latentes a la presunción, a la idea de “yo” y a la idea de “mío”».

(de SN 22:82, abreviado; III 100-103 = MN 109, abreviado; III 15-19)

(c) La característica del no-yo

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Benarés, en el Parque de los Ciervos, en Isipatana.[31] Allí el Bienaventurado se dirigió al grupo de cinco monjes: «Monjes».

«Venerable señor», respondieron los monjes. El Bienaventurado dijo esto:

«Monjes, la forma material no es un yo. Porque si la forma material fuera un yo, monjes, esta forma material no conduciría a la frustración, y sería posible adoptar la forma material que se deseara: “Que mi forma material sea así, que mi forma material no sea así”. Pero, puesto que la forma material no es un yo, la forma material conduce a la frustración, y no es posible adoptar la forma material que se desee: “Que mi forma material sea así, que mi forma material no sea así”.[32]

»La sensación no es un yo … la percepción no es un yo … las construcciones intencionales no son un yo … la consciencia no es un yo. Porque si la consciencia fuera un yo, monjes, esta consciencia no conduciría a la frustración, y sería posible adoptar la consciencia que se deseara: “Que mi consciencia sea así, que mi consciencia no sea así”. Pero, puesto que la consciencia no es un yo, la consciencia conduce a la frustración, y no es posible adoptar la consciencia que se desee: “Que mi consciencia se así, que mi consciencia no sea así”.

»¿Qué creéis, monjes? ¿Es la forma permanente o impermanente?». «Impermanente, venerable señor». «Y lo que es

impermanente, ¿es felicidad o sufrimiento?». «Sufrimiento, venerable señor».«Y lo que es impermanente, sufrimiento y de naturaleza transitoria, ¿es acaso correcto considerarlo de este modo: "Esto es mío, ese soy yo, ese es mi yo?"». «No, venerable señor».

«¿Es la sensación permanente o impermanente? … ¿Es la percepción permanente o impermanente? … ¿Son las construcciones intencionales permanentes o impermanentes? … ¿Es la consciencia permanente o impermanente?». «Impermanente, venerable señor». «Y lo que es impermanente, ¿es felicidad o sufrimiento?». «Sufrimiento, venerable señor». «Y lo que es impermanente, sufrimiento y de naturaleza transitoria, ¿es acaso correcto considerarlo de este modo: "Esto es mío, ese soy yo, ese es mi yo?"». «No, venerable señor».

«Por lo tanto, monjes, cualquier clase de forma, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana, debe ser vista con perfecta sabiduría tal y como es así: "Esto no es mío, ese no so yo, ese no es mi yo".

»Cualquier clase de sensación … cualquier clase de percepción … cualquier clase de construcción intencional … cualquier clase de consciencia, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana, debe ser vista con perfecta sabiduría tal y como es así: "esto no es mío, ese no soy yo, ese no es mi yo".

»Contemplando así, monjes, el noble discípulo que ha sido instruido se desengaña con la forma material, se desengaña con la sensación, se desengaña con la percepción, se desengaña con las construcciones intencionales, se desengaña con la consciencia. Al desengañarse, se desapega. Al desapegarse, se libera, y al liberarse, sabe: "me he liberado". Entonces, comprende: "El nacimiento ha sido destruido, la vida de santidad se ha consumado, se ha hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir"».

Así habló el Bienaventurado. Contentos, el grupo de cinco monjes

se regocijó en las palabras del Bienaventurado. Y mientras este discurso estaba siendo pronunciado, las mentes del grupo de cinco monjes se liberaron de las corrupciones mediante el desapego.

(SN 22:59; III 66-68)

(D) IMPERMANENCIA, SUFRIMIENTO, NO-YO

«Monjes, la forma material es impermanente. Lo que es impermanente es sufrimiento. Lo que es sufrimiento no es un yo. Lo que no es un yo debe ser visto con perfecta sabiduría tal y como es así: "Esto no es mío, ese no soy yo, ese no es mi yo". Cuando se contempla esto así, con perfecta sabiduría tal y como es, la mente se desapega y se libera de las corrupciones mediante el desapego.

»La sensación es impermanente… La percepción es impermanente… Las construcciones intencionales son impermanentes … La consciencia es impermanente. Lo que es impermanente es sufrimiento. Lo que es sufrimiento no es un yo. Lo que no es un yo debe ser visto con perfecta sabiduría tal y como es así: «Esto no es mío, ese no soy yo, ese no es mi yo". Cuando se contempla esto así, con perfecta sabiduría tal y como es, la mente se desapega y se libera de las corrupciones mediante el desapego.

»Monjes, si la mente de un monje se desapega del elemento de la forma material, se libera de las corrupciones mediante el desapego. Si la mente de un monje se desapega del elemento de la sensación … del elemento de la percepción … del elemento de las construcciones intencionales … del elemento de la consciencia se libera de las corrupciones mediante el desapego.

»Al ser liberada de las corrupciones mediante el desapego, la mente se estabiliza, al estabilizarse, queda satisfecha, al quedar satisfecha, no se inquieta, al no inquietarse interiormente, realiza el *Parinibbāna*: "El nacimiento ha sido destruido, se ha consumado la vida de santidad, se ha hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir"».

(e) Un montón de espuma

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Ayojjhā, a orillas del Ganges. Allí, el Bienaventurado se dirigió a los monjes con estas palabras:

«Monjes, imaginad que este río Ganges transportara una gran cantidad de espuma. Un hombre con buena vista la inspeccionaría, la observaría, la examinaría atentamente y le parecería vacía, hueca e insustancial. ¿Pues qué sustancia podría haber en un montón de espuma? Del mismo modo, monjes, cualquier clase de forma material, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: el monje la inspecciona, la observa, la examina atentamente, y le parece vacía, hueca e insustancial. ¿Pues qué sustancia podría haber en la forma material?[33]

»Monjes, imaginad que cuando diluvia en el otoño, se formara una burbuja en la superficie del agua y estallara. Un hombre con buena vista la inspeccionaría, la observaría, la examinaría atentamente, y le parecería vacía, hueca e insustancial. ¿Pues qué sustancia puede haber en una burbuja de agua? Del mismo modo, monjes, cualquier clase de sensación, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: el monje la inspecciona, la observa, la examina atentamente, y le parece vacía, hueca e insustancial. ¿Pues qué sustancia podría haber en la sensación?[34]

»Monjes, imaginad que al final de la estación cálida, en pleno mediodía, se formara un espejismo. Un hombre con buena vista lo inspeccionaría, lo observaría, lo examinaría atentamente, y le parecería vacío, hueco e insustancial. ¿Pues qué sustancia puede haber en un espejismo? Del mismo modo, monjes, cualquier clase de percepción, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa,

tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: un monje la inspecciona, la observa y la examina atentamente, y le parece vacía, hueca e insustancial. ¿Pues qué sustancia podría haber en la percepción?[35]

»Monjes, imaginad un hombre que necesitara el duramen de un tronco, que saliera a buscarlo y que, deambulando en busca del duramen de un tronco, entrara en el bosque con un hacha afilada. Allí, vería el tronco de un gran bananero, recto, fresco, crecido sin defecto. Lo cortaría por la raíz, cortaría la copa, y le arrancaría la corteza. Cuando arrancara la corteza, no encontraría madera blanda ni mucho menos el duramen de un tronco. Un hombre con buena vista lo inspeccionaría, lo observaría y lo examinaría atentamente, y le parecería vacío, hueco e insustancial. ¿Pues ¿qué sustancia puede haber en el tronco de un bananero? Del mismo modo, monjes, cualquier clase de construcción intencional, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: el monje la inspecciona, la observa, la examina atentamente, y le parece vacía, hueca e insustancial. ¿Pues qué sustancia podría haber en las construcciones intencionales?[36]

»Monjes, imaginad un mago o un aprendiz de mago que hiciera un truco de magia en un cruce de caminos. Un hombre con buena vista lo inspeccionaría, lo observaría, lo examinaría atentamente, y le parecería vacío, hueco e insustancial. ¿Pues qué sustancia puede haber en un truco de magia? Del mismo modo, monjes, cualquier clase de consciencia, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, tosca o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: el monje la inspecciona, la observa y la examina atentamente, y le parece vacía, hueca e insustancial. ¿Pues qué sustancia podría haber en la consciencia?[37]

»Contemplando así, monjes, el Noble discípulo que ha sido instruido, se desengaña con la forma material, se desengaña con la sensación, se desengaña con la percepción, se desengaña con las

construcciones intencionales, se desengaña con la consciencia. Al desengañarse, se desapega. Al desapegarse, se libera, y al liberarse, sabe: "me he liberado". Entonces, comprende: "El nacimiento ha sido destruido, la vida de santidad se ha consumado, se ha hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir"».

(SN 22:95; III 140-142)

(2) Mediante las seis bases sensoriales

(A) COMPRENSIÓN PLENA

«Monjes, sin conocer directamente y sin comprender plenamente el todo, sin desapegarse y sin renunciar al todo, es imposible destruir el sufrimiento.

»¿Y qué es, monjes, el todo? Sin conocer directamente y sin comprender plenamente el ojo, sin desapegarse y sin renunciar al ojo, es imposible destruir el sufrimiento. Sin conocer directamente y sin comprender plenamente las formas visibles … la consciencia visual … el contacto visual … cualquier sensación que surja con el contacto visual como condición … sin desapegarse y sin renunciar al ojo… [se repite]… a cualquier sensación que surja con el contacto visual como condición, es imposible destruir el sufrimiento.

»Sin conocer directamente y sin comprender plenamente la oreja … la nariz … la lengua … el cuerpo … la mente … cualquier sensación que surja con el contacto mental como condición … sin desapegarse y sin renunciar a la sensación que surja con el contacto mental como condición, es imposible destruir el sufrimiento.

»Esto, monjes, es el todo. Sin conocer directamente y sin comprender plenamente el todo … es imposible destruir el sufrimiento.

»Monjes, al conocer directamente y comprender plenamente el todo, al desapegarse y renunciar al todo, es posible destruir el

sufrimiento.

»¿Y qué es, monjes, el todo? Al conocer directamente y comprender plenamente el ojo … la oreja … la nariz … la lengua … el cuerpo … la mente … cualquier sensación que surja con el contacto mental como condición … al desapegarse y al renunciar a la sensación que surja con el contacto mental como condición, es posible destruir el sufrimiento.

»Esto, monjes, es el todo, al conocer directamente y comprender plenamente el todo … es posible destruir el sufrimiento».

(SN 35:26; IV 17-18)

(B) ARDIENDO

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Gayā, en la cabeza del río Gayā, acompañado de un millar de monjes. Allí, el Bienaventurado se dirigió a los monjes con estas palabras:[38]

«Monjes, todo está ardiendo. ¿Y qué es, monjes, el todo que está ardiendo? El ojo está ardiendo, las formas visibles están ardiendo, la consciencia visual está ardiendo, el contacto visual está ardiendo, y cualquier sensación que surja con el contacto visual como condición –sea agradable, desagradable, o ni agradable ni desagradable– también está ardiendo. ¿Y con qué arde? Pues afirmo que arde con el fuego del apego, arde con el fuego del odio, arde con el fuego de la ofuscación; arde con el nacer, el envejecer, el morir, con la pena, el lamento, el sufrimiento, con la frustración y la tribulación.

»La oreja está ardiendo … la nariz … la lengua … el cuerpo … la mente está ardiendo … y cualquier sensación que surja con el contacto mental como condición –sea agradable, desagradable, o ni agradable ni desagradable– también está ardiendo. ¿Y con qué arde? Pues afirmo que arde con el fuego del apego, arde con el fuego del odio, arde con el fuego de la ofuscación; arde con el nacer, el envejecer, el morir, con la pena, el lamento, el sufrimiento,

con la frustración y la tribulación.

»Contemplando así, monjes, el Noble discípulo que ha sido instruido se desengaña del ojo, se desengaña de las formas visibles, se desengaña de la consciencia visual, se desengaña del contacto visual, se desengaña de cualquier sensación que surja teniendo el contacto visual como condición –sea agradable o desagradable, o ni agradable ni desagradable–; se desengaña de la oreja … la nariz … la lengua … el cuerpo … se desengaña de la mente … se desengaña de cualquier sensación que surja teniendo el contacto mental como condición … Al desengañarse, se desapega. Al desapegarse se libera, y al liberarse, sabe: "me he liberado". Entonces, comprende: "El nacimiento ha sido destruido, la vida de santidad se ha consumado, se ha hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir"».

Así habló el Bienaventurado. El grupo de monjes, satisfechos, se regocijaron con las palabras del Bienaventurado. Y mientras este discurso estaba siendo pronunciado, las mentes de los mil monjes se liberaron de las corrupciones mediante el desapego.

(SN 35:28; IV 19-20)

(c) Adecuado para realizar el *Nibbāna*

«Monjes, os voy a enseñar el camino adecuado para [realizar] el *Nibbāna*. Escuchad…

»¿Y cuál es, monjes, el camino adecuado para [realizar] el *Nibbāna*? He aquí, monjes, que un monje ve el ojo como impermanente, ve las formas visibles como impermanentes, ve la consciencia visual como impermanente, ve el contacto visual como impermanente, ve cualquier sensación que surja con el contacto visual como condición como impermanente, sea agradable o desagradable, o ni agradable ni desagradable.

»Ve la oreja como impermanente … la nariz … la lengua … el cuerpo … ve la mente como impermanente, ve los objetos mentales como impermanentes, ve la consciencia mental como

impermanente, ve el contacto mental como impermanente, ve cualquier sensación que surja con el contacto mental como condición como impermanente, sea agradable o desagradable, o ni agradable ni desagradable. Éste es, monjes, el camino adecuado para [realizar] al *Nibbāna*.

»Ve el ojo como sufrimiento … la oreja … la nariz … la lengua … el cuerpo … ve la mente como sufrimiento, ve los objetos mentales como sufrimiento, ve la consciencia mental como sufrimiento, ve el contacto mental como sufrimiento, ve cualquier sensación que surja con el contacto mental como condición como sufrimiento, sea agradable o desagradable, o ni agradable ni desagradable. Éste es, monjes, el camino adecuado para [realizar] el *Nibbāna*.

»Ve el ojo como no-yo … la oreja … la nariz … la lengua … el cuerpo … ve la mente como no-yo, ve los objetos mentales como no-yo, ve la consciencia mental como no-yo, ve el contacto mental como no-yo, ve cualquier sensación que surja con el contacto mental como condición como no-yo, sea agradable o desagradable, o ni agradable ni desagradable. Éste es, monjes, el camino adecuado para [realizar] el *Nibbāna*».

(SN 35: 147-49, combinado; IV 133-135)

(D) EL MUNDO ESTÁ VACÍO

Entonces, el venerable Ānanda se acercó al Bienaventurado … y le dijo: «Venerable señor, se dice “el mundo está vacío”, “el mundo está vacío”. ¿En qué sentido, venerable señor, se dice que “el mundo está vacío?”».

«Ānanda, puesto que el mundo está vacío de yo y de lo que pertenece al yo, se dice “el mundo está vacío”. ¿Y qué es lo que está vacío de yo y de lo que pertenece al yo? El ojo, Ānanda, está vació de yo y de lo que pertenece al yo. Las formas visibles están vacías de yo y de lo que pertenece al yo. La consciencia visual está vacía de yo y de lo que pertenece al yo. El contacto visual está vacío de

yo y de lo que pertenece al yo. Cualquier sensación que surja con el contacto visual como condición –sea agradable o dolorosa, o ni agradable ni desagradable– esta también está vacía de yo y de lo que pertenece al yo … La oreja … La nariz … La lengua … El cuerpo … La mente está vacía de yo y de lo que pertenece al yo, los objetos mentales están vacíos de yo y de lo que pertenece al yo, la consciencia mental está vacía de yo y de lo que pertenece al yo, el contacto mental está vacío de yo y de lo que pertenece al yo. Cualquier sensación que surja con el contacto mental como condición –sea agradable o dolorosa, o ni agradable ni desagradable– esta también está vacía de yo y de lo que pertenece al yo.

»Ānanda, puesto que el mundo está vacío de yo y de lo que pertenece al yo, se dice "el mundo está vacío"».

(SN 35:85; IV 54)

(e) La consciencia no es un yo

El venerable Udāyi preguntó al venerable Ānanda: «Amigo Ānanda, el Bienaventurado ha expuesto, demostrado y explicado de muchas formas [la naturaleza de] este cuerpo [concluyendo que] "por eso este cuerpo no es un yo". ¿Es posible describir la consciencia de la misma manera –enseñar, dar a conocer, establecer, demostrar, analizar y esclarecer– [su naturaleza concluyendo que]: "por eso esta consciencia no es un yo?"».

«Es posible, amigo Udāyi. ¿Es que acaso la consciencia visual no se origina en dependencia del ojo y de las formas visibles?».

«Así es, amigo».

«Amigo, si la causa y la condición para el surgimiento de la consciencia visual desapareciera completamente, totalmente, sin dejar restos, ¿podría conocerse la consciencia visual?"».

«No, amigo».

«De esta forma, amigo, ha sido expuesto, demostrado y explicado

por el Bienaventurado: “Por eso la consciencia no es un yo”».

«¿Es que acaso la consciencia auditiva no se origina en dependencia de la oreja y los sonidos? … ¿Es que acaso la consciencia olfativa no se origina en dependencia de la nariz y los olores? … ¿Es que acaso la consciencia gustativa no se origina en dependencia de la lengua y los sabores? … ¿Es que acaso la consciencia táctil no se origina en dependencia del cuerpo y los objetos tangibles? … «¿Es que acaso la consciencia mental no se origina en dependencia de la mente y los objetos mentales?».

«Así es, amigo».

«Si la causa y la condición para el surgimiento de la consciencia mental desapareciera completamente, totalmente, sin dejar restos, ¿podría conocerse la consciencia mental?».

«No, amigo».

«De esta forma, amigo, ha sido expuesto, demostrado y explicado por el Bienaventurado: “Por eso la consciencia no es un yo”».

«Imagínate, amigo, un hombre que necesitara el duramen de un tronco, que saliera a buscarlo y que, deambulando en busca del duramen de un tronco, entrara en el bosque con un hacha afilada. Allí vería el tronco de un gran bananero, recto, fresco, crecido sin defecto. Lo cortaría por la raíz, cortaría la copa, y le arrancaría la corteza. Cuando arrancara la corteza, no encontraría madera blanda ni mucho menos el duramen de un tronco.

»Del mismo modo, amigo, el monje no considera las seis bases sensoriales como un yo o como algo que pertenece a un yo. Puesto que no las considera así, no se aferra a nada en el mundo. Al no aferrarse a nada en el mundo, no se inquieta, al no inquietarse interiormente, realiza el *Parinibbāna*: “El nacimiento ha sido destruido, se ha consumado la vida de santidad, se ha hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir”».

(SN 35:234; IV 166-168)

(3) Mediante los Elementos

(A) LOS DIECIOCHO ELEMENTOS

«Monjes, os enseñaré los diversos elementos. El elemento ojo, el elemento forma material, el elemento consciencia visual; el elemento oreja, el elemento sonido, el elemento consciencia auditiva; el elemento nariz, el elemento olor, el elemento consciencia olfativa; el elemento lengua, el elemento sabor, el elemento consciencia gustativa; el elemento cuerpo, el elemento objeto táctil, el elemento consciencia táctil; el elemento mente, el elemento objetos mentales, el elemento consciencia mental. A esto, monjes, se llama los diversos elementos».

(SN 14:1; II 140)

(B) LOS CUATRO ELEMENTOS

«Monjes, estos son los cuatro elementos. ¿Qué cuatro? El elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire.

»Monjes, aquellos ascetas o brahmanes, que no conocen tal y como son el disfrute, el peligro y la salida en lo referente a estos cuatro elementos, a estos no los considero ascetas entre los ascetas, o brahmanes entre los brahmanes, pues estos venerables, al no haber conocido directamente por sí mismos la meta de la vida ascética y la meta de la vida brahmánica, no la alcanzan ni moran en ella en esta misma vida.

»En cambio, monjes, aquellos ascetas o brahmanes que conocen tal y como son el disfrute, el peligro y la salida en lo referente a estos cuatro elementos, a estos sí los considero ascetas entre los ascetas, o brahmanes entre los brahmanes, pues estos venerables, al haber conocido directamente por sí mismos la meta de la vida ascética y la meta de la vida brahmánica, la alcanzan y moran en ella en esta misma vida.

»Monjes, aquellos ascetas y brahmanes que no conocen tal y

como son el origen y el final, el disfrute, el peligro, y la salida en lo referente a estos cuatro elementos, a estos no los considero ascetas entre los ascetas …

»En cambio, monjes, aquellos ascetas y brahmanes que conocen tal y como son el origen y el final, el disfrute, el peligro, y la salida en lo referente a estos cuatro elementos, a estos sí los considero ascetas entre los ascetas, o brahmanes entre los brahmanes, pues estos venerables, al haber conocido directamente por sí mismos la meta de la vida ascética y la meta de la vida brahmánica, la alcanzan y moran en ella en esta misma vida.

»Monjes, aquellos ascetas o brahmanes que no conocen tal y como es el elemento tierra, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación; que no conocen el elemento agua … el elemento fuego … elemento viento, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, no los considero ascetas entre los ascetas …

»En cambio, monjes, aquellos ascetas o brahmanes que conocen tal y como es el elemento tierra, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación; que conocen tal y como es el elemento agua … el elemento fuego … elemento aire, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, a estos yo los considero ascetas entre los ascetas y brahmanes entre los brahmanes, pues estos venerables, al haber conocido directamente por sí mismos la meta de la vida ascética y la meta de la vida brahmánica, la alcanzan y moran en ella en esta misma vida».

(SN 14:37-39; II 175-177)

(c) Los seis elementos

13. «¿Cómo, monjes, no se descuida la sabiduría?[39] Existen seis elementos: el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, el elemento espacio, el elemento consciencia.

14. »¿Qué es, monjes, el elemento tierra? El elemento tierra

puede ser interno o externo. ¿Cuál es el elemento tierra interno? Cualquier cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea sólida y resistente, a saber: pelo en la cabeza, vello en el cuerpo, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, tuétano, riñones, corazón, hígado, pleura, bazo, pulmones, intestinos, mesenterio, estómago, heces, o cualquier otra cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea sólida y resistente. A esto, monjes, se le llama el elemento tierra interior. Ahora bien, tanto el elemento tierra interior como el elemento tierra externo son sólo el elemento tierra, y deben ser vistos con perfecta sabiduría así: "Esto no es mío", "Ese no soy yo", "Ese no es mi yo". Habiéndolo visto así, con perfecta sabiduría, uno se desengaña con el elemento tierra y hace que la mente se desapegue con respecto al elemento tierra.

15. »¿Qué es, monjes, el elemento agua? El elemento agua puede ser interno o externo. ¿Cuál es el elemento agua interno? Cualquier cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea acuosa y líquida, a saber: bilis, flemas, pus, sangre, sudor, grasa, lágrimas, grasas líquidas, saliva, mocos, fluido sinovial, orina, o cualquier otra cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea acuosa y líquida. A esto, monjes, se le llama el elemento agua interno. Ahora bien, tanto el elemento agua interno como el elemento agua externo son sólo el elemento agua, y deben ser vistos, con perfecta sabiduría, así: "Esto no es mío", "Ese no soy yo", "Ese no es mi yo". Habiéndolo visto así con perfecta sabiduría, uno se desengaña con el elemento agua y hace que la mente se desapegue con respecto al elemento agua.

16. »¿Qué es, monjes, el elemento fuego? El elemento fuego puede ser interno o externo. ¿Cuál es el elemento fuego interno? Cualquier cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea ignea y caliente, a saber: aquello por lo que uno mantiene la temperatura del cuerpo, envejece, y se va consumiendo, y aquello que hace que lo que se come, bebe, ingiera y deguste se digiera

completamente, o cualquier otra cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea ígnea y caliente. A esto, monjes, se le llama el elemento fuego interno. Ahora bien, tanto el elemento fuego interno como el elemento fuego externo son sólo el elemento fuego, y deben ser vistos, con perfecta sabiduría, así: "Esto no es mío", "Ese no soy yo", "Ese no es mi yo". Habiéndolo visto así, con perfecta sabiduría, uno se desengaña con el elemento fuego y hace que la mente se desapegue con respecto al elemento fuego.

17. »¿Qué es, monjes, el elemento aire? El elemento aire puede ser interno o externo. ¿Cuál es el elemento aire interno? Cualquier cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea ventosa y dinámica, a saber: los gases que suben, los gases que bajan, los gases en el estómago, los gases en los intestinos, los gases que circulan en las extremidades, el aliento de la inspiración, el aliento de la espiración, o cualquier otra cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea ventosa y dinámica. A esto, monjes, se le llama el elemento viento interno. Ahora bien, tanto el elemento viento interno como el elemento viento externo son sólo el elemento viento, y deben ser vistos, con perfecta sabiduría, así: "Esto no es mío", "Ese no soy yo", "Ese no es mi yo". Habiéndolo visto así con perfecta sabiduría, uno se desengaña con el elemento aire y hace que la mente se desapegue con respecto al elemento aire.

18. »¿Qué es, monjes, el elemento espacio? El elemento espacio puede ser interno o externo. ¿Cuál es el elemento espacio interno? Cualquier cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea espaciosa y hueca, a saber: las cavidades de las orejas, las cavidades nasales, la cavidad bucal, y la apertura por la que se traga lo que se come o bebe, ingiere y degusta, donde se junta lo tragado, y por donde se excreta por abajo, o cualquier otra cosa incorporada en el interior de uno mismo que sea espaciosa y hueca. A esto, monjes, se le llama el elemento espacio interno. Ahora bien, tanto el elemento espacio interno como el elemento espacio externo son sólo elemento

espacio, y deben ser vistos, con perfecta sabiduría, así: “Esto no es mío”, “Ese no soy yo”, “Ese no es mi yo”. Habiéndolo visto así, con perfecta sabiduría, uno se desengaña con el elemento espacio y hace que la mente se desapegue con respecto al elemento espacio.

19. »Ahora ya sólo queda el elemento consciencia, pura y prístina.[40] ¿Qué es lo que uno conoce con la consciencia? Uno conoce: “Es agradable”; uno conoce: “Es desagradable”; o bien uno conoce: “No es agradable ni desagradable”. La sensación agradable se origina en dependencia de un contacto que uno debe sentir como agradable.[41] Cuando se siente una sensación agradable, uno conoce: “Siento una sensación agradable”. Uno conoce: “Al cesar el contacto que debe sentirse como agradable, la correspondiente sensación –la sensación agradable que surgió en dependencia del contacto que debía ser sentido como agradable– cesa y remite”. La sensación desagradable se origina en dependencia de un contacto que uno debe sentir como desagradable. Cuando se siente una sensación desagradable, uno conoce: “Siento una sensación desagradable”. Uno conoce: “Al cesar el contacto que debe sentirse como desagradable, la correspondiente sensación –la sensación desagradable que surgió en dependencia del contacto que debía ser sentido como desagradable– cesa y remite”. La sensación que no es agradable ni desagradable se origina en dependencia de un contacto que uno debe sentir como ni agradable ni desagradable. Cuando se siente una sensación que no es agradable ni desagradable, uno conoce: “Siento una sensación que no es agradable ni desagradable”. Uno conoce: “Al cesar el contacto que debe sentirse como ni agradable ni desagradable, la correspondiente sensación –la sensación que no es agradable ni desagradable que surgió en dependencia del contacto que debía ser sentido como ni agradable ni desagradable– cesa y remite”.

»Monjes, al igual que el contacto y la fricción de dos palos genera calor y produce fuego, y con la separación y la desunión de estos

dos palos el calor correspondiente cesa y remite; del mismo modo, la sensación agradable se origina en dependencia de un contacto que uno debe sentir como agradable … la sensación desagradable se origina en dependencia de un contacto que uno debe sentir como desagradable … la sensación que no es ni agradable ni desagradable se origina en dependencia de un contacto que uno debe sentir como ni agradable ni desagradable … Uno conoce: "Al cesar el contacto que debe sentirse como ni agradable ni desagradable, la correspondiente sensación –la sensación que no es agradable ni desagradable que surgió en dependencia del contacto que debía ser sentido como ni agradable ni desagradable– cesa y remite"».

(de MN 140: *Dhātuvibhaṅga Sutta*; III 240-243)

(4) Mediante la originación en dependencia

(A) ¿QUÉ ES LA ORIGINACIÓN EN DEPENDENCIA?

«Monjes, os enseñaré la originación en dependencia. Escuchad bien, prestad atención, y hablaré». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes al Bienventurado. El Bienaventurado dijo esto:

»¿Qué es, monjes, la originación en dependencia? Condicionadas por la ignorancia [se originan] las construcciones intencionales, condicionada por las construcciones intencionales [se origina] la consciencia, condicionado por la consciencia [se origina] el organismo psicofísico, condicionadas por el organismo psicofísico [se originan] las seis bases sensoriales, condicionado por las seis bases sensoriales [se origina] el contacto, condicionada por el contacto [se origina] la sensación, condicionado por la sensación [se origina] el deseo, condicionado por el deseo [se origina] el apego, condicionado por el apego [se origina] el devenir, condicionado por el devenir [se origina] el nacer, condicionados por el nacer se originan el envejecer, el morir, la pena, el lamento, el dolor, la frustración y la tribulación. Así es el origen de todo este

montón de sufrimiento. Esto se llama, monjes, la originación en dependencia.

»Pero con la cesación y el desvanecimiento sin restos de la ignorancia, cesan las construcciones intencionales; con la cesación de las construcciones intencionales, cesa la consciencia; con la cesación de la consciencia, cesa el organismo psicofísico; con la cesación del organismo psicofísico, cesan las seis bases sensoriales; con la cesación de las seis bases sensoriales, cesa el contacto; con la cesación del contacto; cesa la sensación; con la cesación de la sensación, cesa el deseo; con la cesación del deseo, cesa el apego; con la cesación del apego, cesa el devenir; con la cesación del devenir, cesa el nacer; con la cesación del nacer, cesan el envejecer y el morir, la pena, el lamento, el dolor, la frustración y la tribulación. Así es el origen de todo este montón de sufrimiento».

(SN 12:1; II 1-2)

(B) LA PERSISTENCIA DEL *DHAMMA*

«Monjes, os enseñaré la originación en dependencia y las cosas que se han originado en dependencia. Escuchad bien, prestad atención, y hablaré». «Sí, venerable señor», respondieron los monjes al Bienaventurado. El Bienaventurado dijo esto:

«¿Y qué es, monjes, la originación en dependencia? "Con el nacimiento como condición, [se originan] el envejecimiento y la muerte". Hayan surgido *Tathāgata*s o no hayan surgido *Tathāgata*s, este elemento permanece firme, a saber: la persistencia del *Dhamma*, la regularidad del *Dhamma*, la condicionalidad específica.[42] Un *Tathāgata* despierta a este conocimiento y lo discierne. Habiendo despertado a este conocimiento y habiéndolo discernido, lo describe, lo enseña, lo da a conocer, lo establece, lo demuestra, lo analiza, lo esclarece. Dice: "¡Mirad! Monjes, con el nacimiento como condición [se origina] el envejecer y el morir".

»"Con el devenir como condición [se origina] el nacer"… "Con el

apego como condición [se origina] el devenir" … "Con el deseo como condición [se origina] el apego" … "Con la sensación como condición [se origina] el deseo" … "Con el contacto como condición [se origina] la sensación" … "Con las seis bases sensoriales como condición [se origina] el contacto" … "Con el organismo psicofísico como condición [se originan] las seis bases sensoriales" … "Con la consciencia como condición [se origina] el organismo psicofísico" … "Con construcciones intencionales como condición [se origina] la consciencia" … "Con la ignorancia como condición [se originan] las construcciones intencionales". Hayan surgido *Tathāgata*s o no hayan surgido *Tathāgata*s, este elemento permanece firme, a saber: la persistencia del *Dhamma*, la regularidad del *Dhamma*, la condicionalidad específica. Un *Tathāgata* despierta a este conocimiento y lo discierne. Habiendo despertado a este conocimiento y habiéndolo discernido, lo describe, lo enseña, lo da a conocer, lo establece, lo demuestra, lo analiza, lo esclarece. Dice: "¡Mirad! Monjes, con la ignorancia como condición [se originan] las construcciones intencionales".

»Así es, monjes, la realidad, la realidad verdadera, la realidad inalterable, la condicionalidad específica. A esto, monjes, se llama la originación en dependencia.[43]

»¿Y cuáles son, monjes, las cosas que se han originado en dependencia? El envejecer y el morir, monjes, son impermanentes, condicionados, originados en dependencia, su naturaleza es la destrucción, la decadencia, desvanecerse, cesar. El nacer es impermanente. … El devenir es impermanente … El apego es impermanente… El deseo es impermanente … La sensación es impermanente … El contacto es impermanente … Las seis bases sensoriales son impermanentes … El organismo psicofísico es impermanente … La consciencia es impermanente … Las construcciones intencionales son impermanentes … La ignorancia es impermanente, condicionada, originada en dependencia, su

naturaleza es la destrucción, la decadencia, desvanecerse, cesar. A esto, monjes, se llama las cosas que se han originado en dependencia.

»Monjes, cuando el discípulo ha visto claramente con perfecta sabiduría tal y como es esta originación en dependencia y las cosas que se han originado en dependencia, es imposible que retroceda al pasado pensando: "¿Existí en el pasado? ¿O no existí en el pasado? ¿Qué era en el pasado? ¿Cómo era en el pasado? Habiendo sido tal cosa, ¿en qué me convertí en el pasado?". O [es imposible] que se adelante al futuro, pensando: "Existiré en el futuro? ¿O no existiré en el futuro? ¿Qué seré en el futuro? ¿Cómo seré en el futuro? Siendo tal cosa, ¿en qué me convertiré en el futuro?". También es imposible que esté ahora confuso en lo relativo al presente pensando: "¿Existo yo? ¿No existo? ¿Qué soy yo? ¿Cómo soy? Este ser, ¿de dónde viene, y a dónde irá?".

»¿Por qué razón? Pues porque el Noble discípulo ha visto claramente con perfecta sabiduría tal y como es esta originación en dependencia y las cosas que se han originado en dependencia».

(SN 12:20; II 25-27)

(c) Cuarenta y cuatro objetos de conocimiento

«Monjes, os enseñaré cuarenta y cuatro objetos de conocimiento. Escuchad bien, prestad atención, y hablaré».

«Sí, venerable señor», respondieron los monjes al Bienaventurado. El Bienaventurado dijo esto:

«¿Cuáles son, monjes, los cuarenta y cuatro objetos de conocimiento? Conocimiento del envejecer y el morir, conocimiento de su origen, conocimiento de su cesación, conocimiento del camino que conduce a su cesación. Conocimiento del nacer … Conocimiento del devenir … Conocimiento del apego… Conocimiento del deseo … Conocimiento de la sensación … Conocimiento del contacto … Conocimiento de las seis bases

sensoriales … Conocimiento del organismo psicofísico … Conocimiento de la consciencia … Conocimiento de las construcciones intencionales, conocimiento de su origen, conocimiento de su cesación, conocimiento del camino que conduce a su cesación A esto se llama, monjes, los cuarenta y cuatro objetos de conocimiento.

»¿Qué es, monjes, el envejecer y el morir? … [definición como en el texto IX,3 § 22] … Así, este envejecimiento y muerte se llaman conjuntamente envejecer y morir. Al originarse el nacer, se origina el nacer y el morir. Al cesar el nacer, cesa el envejecer y el morir. Éste es el Noble Óctuple Sendero que conduce a la cesación del envejecer y el morir, a saber: recta visión … recta concentración.

»Monjes, cuando el Noble discípulo conoce así el envejecer y el morir, conoce su origen, conoce su cesación, y conoce el camino que conduce a su cesación, entonces tiene conocimiento del *Dhamma*.[44] Y este *Dhamma* que ha visto y comprendido de forma inmediata, que ha alcanzado y penetrado, lo aplica al pasado y al futuro así: "Aquellos ascetas y brahmanes que en el pasado conocieron directamente el envejecer y el morir, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, todos ellos los conocieron directamente del mismo modo que yo los conozco ahora. Aquellos ascetas o brahmanes que en el futuro conozcan directamente el envejecer y el morir, su origen, su cesación, y el camino que conduce a su cesación, todos ellos los conocerán directamente del mismo modo que yo los conozco ahora". Éste es su conocimiento por conformidad.[45]

»Monjes, cuando el Noble discípulo ha purificado y pulido estos dos tipos de conocimiento –el conocimiento del *Dhamma* y el conocimiento por conformidad–, entonces, se dice que el Noble discípulo tiene perfecta visión, y, con perfecta visión, ha llegado a este buen *Dhamma*, y, viendo este buen *Dhamma*, posee el conocimiento del avanzado, y, poseyendo el conocimiento del

avanzado, entra en la corriente del *Dhamma*, y es un noble con sabiduría penetrante, que permanece firme tocando la puerta de lo inmortal.

»¿Qué es, monjes, el nacer? … ¿Qué son las construcciones intencionales? … [definiciones como en el texto IX,3] … Éste es el Noble Óctuple Sendero que conduce a la cesación de las construcciones intencionales, a saber: recta visión … recta concentración.

»Monjes, cuando el Noble discípulo conoce así las construcciones intencionales, conoce su origen, conoce su cesación, y conoce el camino que conduce a su cesación, entonces, tiene conocimiento del *Dhamma*. Y este *Dhamma* que ha visto y comprendido de forma inmediata, que ha alcanzado y discernido, lo aplica al pasado y al futuro … [como antes] … Éste es su conocimiento por conformidad.

»Monjes, cuando el Noble discípulo ha purificado y pulido estos dos tipos de conocimiento –el conocimiento del *Dhamma* y el conocimiento por conformidad–, entonces, se dice que el Noble discípulo tiene perfecta visión … y es un noble con sabiduría penetrante, que alcanza y accede definitivamente a lo inmortal».

(SN 12:33; II 56-59)

(D) La enseñanza por el camino medio

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi y el venerable Kaccānagotta se acercó a él. Habiéndose acercado y habiendo saludado reverencialmente al Bienaventurado, se sentó a un lado. Una vez sentado a un lado, el venerable Kaccānagotta dijo esto al Bienaventurado: «Venerable señor, se dice “recta visión, recta visión”. ¿En qué sentido, venerable señor, tiene uno recta visión?».

«Ciertamente, la mayoría del mundo, Kaccāna, se asienta sobre la dualidad de la existencia y la no-existencia.[46] Pero para el que ve el origen del mundo con perfecta sabiduría tal y como es, no hay tal

cosa como la no-existencia del mundo. Y para el que ve la cesación del mundo con perfecta sabiduría tal y como es no hay tal cosa como la existencia del mundo.[47]

»La mayoría del mundo, Kaccāna, es presa del interés, del apego y de las inclinaciones básicas. Pero el [que tiene recta visión] no acepta las inclinaciones, debidas a tendencias latentes, a fijar su mente en el interés y el asimiento, ni se aferra a tales inclinaciones, ni permanece en ellas, pues [sabe]: "esto no es mi yo". No siente perplejidad o duda cuando se origina el sufrimiento, pues es sólo sufrimiento que se origina; tampoco siente perplejidad o duda cuando cesa el sufrimiento, pues es sólo sufrimiento que desaparece.[48] Su conocimiento de esto no depende de otros. En este sentido, Kaccāna, tiene uno recta visión.

»Un extremo, Kaccāna, es decir que "Todo existe", el segundo extremo es decir que "Nada existe". Sin acercarse a ambos extremos, Kaccāyana, el *Tathāgata* enseña el *Dhamma* por el camino medio: "Con la ignorancia como condición [se originan] las construcciones intencionales; con las construcciones intencionales como condición [se origina] la consciencia … Así es el origen de todo este montón de sufrimiento. Pero con la cesación y el desvanecimiento sin restos de la ignorancia, cesan las construcciones intencionales; con la cesación de las construcciones intencionales, cesa la consciencia… Así es la cesación de todo este montón de sufrimiento"».

(SN 12:15; II 16-17)

(e) La continuidad de la consciencia

«Monjes, cualquier intención, cualquier plan y cualquier tendencia a algo: eso es un apoyo para la continuidad de la consciencia. Cuando existe un apoyo, existe continuidad de la consciencia. Cuando existe continuidad de la consciencia, crece, y existe un nuevo devenir en el futuro. Cuando existe un nuevo devenir en el futuro, se produce

en el futuro el nacer, el envejecer, el morir, el dolor, la pena, el lamento, la frustración y la tribulación. Así es el origen de todo este montón de sufrimiento.[49]

»Monjes, si no se tiene ni intención, ni plan, pero sí se tiene tendencia a algo, eso es un apoyo para la continuidad de la consciencia. Cuando existe un apoyo, existe continuidad de la consciencia. Cuando existe continuidad de la consciencia, crece, y existe un nuevo devenir en el futuro … Así es el origen de todo este montón de sufrimiento.[50]

»Pero cuando no se tiene ni intención, ni plan, ni tendencia alguna, entonces no hay apoyo para la continuidad de la consciencia. Cuando no existe apoyo, no existe continuidad de la consciencia. Cuando no existe la continuidad de la consciencia, no crece, y no existe un nuevo devenir en el futuro. Cuando no existe un nuevo devenir en el futuro, cesa en el futuro el nacer, el envejecer, el morir, el dolor, la pena, el lamento, la frustración y la tribulación. Así es la cesación de todo este montón de sufrimiento».[51]

(SN 12:38; II 65-66)

(f) El origen y el final del mundo

«Monjes, os enseñaré el origen y el final del mundo. Escuchad bien, prestad atención, y hablaré».

«Sí, venerable señor», respondieron los monjes al Bienaventurado. El Bienaventurado dijo esto:

«¿Cuál es, pues, el origen del mundo? En dependencia del ojo y de las formas, se origina la consciencia visual. El encuentro de los tres es el contacto. Con el contacto como condición, [se origina] la sensación; con la sensación como condición, [se origina] el deseo; con el deseo como condición, [se origina] el apego; con el apego como condición, [se origina] el devenir; con el devenir como condición, [se origina] el nacer; con el nacer como condición, se

produce el envejecer y el morir, el dolor, la pena, el lamento, la frustración y la tribulación. Así es el origen de todo este montón de sufrimiento. Este es, monjes, el origen del mundo.

»En dependencia de la oreja y los sonidos… En dependencia de la nariz y los olores … En dependencia de la lengua y los sabores … En dependencia del cuerpo y los objetos tangibles … En dependencia de la mente y los objetos mentales, [se origina] la consciencia mental. El encuentro de estos tres es el contacto. Con el contacto como condición, [se origina] la sensación; con la sensación como condición, [se origina] el deseo; con el deseo como condición, [se origina] el apego … el devenir … el nacer; con el nacer como condición, se produce el envejecer y el morir, el dolor, la pena, el lamento, la frustración y la tribulación. Así es el origen de todo este montón de sufrimiento. Este es, monjes, el origen del mundo.

»¿Y qué es, monjes, el final del mundo? En dependencia del ojo y de las formas, se origina la consciencia visual. El encuentro de los tres es el contacto. Con el contacto como condición, [se origina] la sensación; con la sensación como condición, [se origina] el deseo. Pero con la cesación y el desvanecimiento sin restos de ese mismo deseo, cesa el apego; con la cesación del apego, cesa el devenir; con la cesación del devenir, cesa el nacer; con la cesación del nacer, cesa el envejecer y el morir, el dolor, la pena, el lamento, la frustración y la tribulación. Así es la cesación de todo este montón de sufrimiento. Este es, monjes, el final del mundo.

»En dependencia de la oreja y los sonidos … En dependencia de la mente y los objetos mentales, la consciencia mental se origina. El encuentro de estos tres es el contacto. Con el contacto como condición, [se origina] la sensación; con la sensación como condición, [se origina] el deseo. Pero con la cesación y el desvanecimiento sin restos de este mismo deseo, cesa el apego; con la cesación del apego, cesa el devenir; con la cesación del devenir, cesa el nacer; con la cesación del nacer, cesa el envejecer y el morir,

el dolor, la pena, el lamento, la frustración y la tribulación. Así es la cesación de todo este montón de sufrimiento. Este es, monjes, el final del mundo».

(SN 12: 44; II 73-74)

(5) Por medio de las Cuatro Nobles Verdades

(A) LAS VERDADES DE TODOS LOS BUDDHAS

«Monjes, cualesquiera buddhas, *Arahant*s, perfecta y completamente iluminados del pasado que despertaron al conocimiento de las cosas tal y como son, todos ellos despertaron al conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades tal y como son. Monjes, cualesquiera buddhas, *Arahant*s, perfecta y completamente iluminados del futuro, que despertarán al conocimiento de las cosas tal y como son, todos ellos despertarán al conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades tal y como son. Monjes, cualesquiera buddhas, *Arahant*s, perfecta y completamente iluminados del presente, que despierten al conocimiento de las cosas tal y como son, todos ellos despiertan al conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades tal y como son.

»¿Qué cuatro? La noble verdad del sufrimiento, la noble verdad del origen del sufrimiento, la noble verdad del final del sufrimiento, la noble verdad del camino que conduce al final del sufrimiento. Cualesquiera buddhas, *Arahant*s, perfecta y completamente iluminados del pasado, … del futuro, … del presente que despertaron … despertarán … despierten al conocimiento de las cosas tal y como son, todos ellos despertaron … despertarán … despiertan al conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades tal y como son.

»Por lo tanto, monjes, debéis hacer un esfuerzo para comprender: “Esto es sufrimiento”. Debéis hacer un esfuerzo para comprender “éste es el origen del sufrimiento”; Debéis hacer un esfuerzo para comprender “esto es el final del sufrimiento”; Debéis hacer un

esfuerzo para comprender “éste es el camino que conduce al final del sufrimiento”».

(SN 56:24; V 433-434)

(B) ESTAS CUATRO NOBLES VERDADES SON REALES

«Monjes, estas cuatro cosas son reales, indiscutibles, inalterables.[52] ¿Qué cuatro?

»“Esto es sufrimiento”: esto, monjes, es real, indiscutible, inalterable. “Éste es el origen del sufrimiento: esto es real, indiscutible, inalterable”. “Esto es el final del sufrimiento”: esto es real, indiscutible, inalterable. “Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento”: esto es real, indiscutible, inalterable.

»Estas cuatro cosas, monjes, son reales, indiscutibles, inalterables.

»Por lo tanto, monjes, debéis hacer un esfuerzo para comprender: “Esto es sufrimiento” … Debéis hacer un esfuerzo para comprender: “Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento”».

(SN 56:20; V 430-431)

(C) UN PUÑADO DE HOJAS

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Kosambi, en el Bosque de árboles *siṃsapā*.[*] Entonces, el Bienaventurado agarró con la mano un puñado de hojas caídas de árbol *siṃsapā* y se dirigió a los monjes con estas palabras: «¿Qué creéis, monjes, qué es más numeroso: estas hojas caídas que he agarrado con la mano o las que hay arriba en las copas de los árboles del bosque?».

«Venerable señor, las hojas caídas que el Bienaventurado ha agarrado con la mano son pocas, pero las que están arriba en las copas de los árboles del bosque son muchas».

«Del mismo modo, monjes, las cosas que yo he conocido directamente, pero no he enseñado, son numerosas, mientras que las cosas que he enseñado son pocas. ¿Y por qué, monjes, no he enseñado aquellas muchas cosas? Pues porque no son beneficiosas

para la meta, no son fundamentales para la vida de santidad, no conducen al desengaño, al desapego, a la cesación, al sosiego, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbāna*. Por eso no las he enseñado.

»¿Y qué es, monjes lo que sí he enseñado? He enseñado: "Esto es sufrimiento"; he enseñado: "Éste es el origen del sufrimiento"; he enseñado: "Esto es el final del sufrimiento"; he enseñado: "Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento". ¿Y por qué, monjes, he enseñado esto? Pues porque es beneficioso para la meta, es fundamental para la vida de santidad, y conduce al desengaño, al desapego, a la cesación, al sosiego, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbāna*. Por eso lo he enseñado.

»Por lo tanto, monjes, debéis hacer un esfuerzo para comprender: "Esto es sufrimiento" … Debéis hacer un esfuerzo para comprender: "Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento"».

(SN 56:31; V 437-438)

(D) POR NO COMPRENDER

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Koṭigāma, en el país de los vajjis.

Entonces, el Bienaventurado se dirigió a los monjes diciendo: «Es por no comprender y no discernir las Cuatro Nobles Verdades, monjes, por lo que tanto vosotros como yo hemos vagado tan largo tiempo a través del *saṃsāra*. ¿Cuáles son estas cuatro?

»Es por no comprender y no discernir la noble verdad del sufrimiento, monjes, por lo que tanto vosotros como yo hemos vagado tan largo tiempo a través del *saṃsāra*. Es por no comprender y no discernir la noble verdad del origen del sufrimiento … la noble verdad del final del sufrimiento … la noble verdad del camino que conduce al final del sufrimiento, monjes, por lo que tanto vosotros como yo hemos vagado tan largo tiempo a través del *saṃsāra*.

»Monjes, esta noble verdad del sufrimiento ha sido comprendida y discernida. Esta noble verdad del origen del sufrimiento ha sido comprendida y discernida. Esta noble verdad del final del sufrimiento ha sido comprendida y discernida. Esta noble verdad del camino que conduce al final del sufrimiento ha sido comprendida y discernida. El deseo de devenir ha sido erradicado, lo que lleva al devenir[53] ha sido destruido, ya no hay más renacer».

(SN 56:21; V 431-432)

(E) EL PRECIPICIO

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en la colina del Buitre. Entonces, el Bienaventurado se dirigió a los monjes: «Venga, monjes, vayamos al pico de la Inspiración a pasar el día».

«Sí, venerable señor», respondieron los monjes al Bienaventurado. Entonces, el Bienaventurado, acompañado por muchos monjes, fue a al pico de la Inspiración. Un monje vio entonces, desde el pico de la Inspiración, un profundo precipicio. Al verlo, dijo al Bienaventurado: «¡Qué profundo es este precipicio, venerable señor, y qué miedo da! ¿Acaso existe, venerable señor, otro precipicio más profundo y que dé más miedo que éste?».

«Monjes, ciertamente existe otro precipicio más profundo y que da más miedo que éste».

«¿Y cuál es, venerable señor, ese otro precipicio más profundo y que da más miedo que éste?».

«Monjes, aquellos ascetas y brahmanes que no conocen tal y como es: “Esto es sufrimiento”; no conocen tal y como es: “Éste es el origen del sufrimiento”; no conocen tal y como es: “Esto es el final del sufrimiento”; no conocen tal y como es: “Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento”, esos se regocijan con las construcciones intencionales que conducen al nacimiento, se regocijan con las construcciones intencionales que conducen al

envejecimiento, se regocijan con las construcciones intencionales que conducen a la muerte, se regocijan con las construcciones intencionales que conducen a la pena, el lamento, el dolor, la frustración y la tribulación. Al regocijarse con construcciones intencionales que conducen a tales cosas, generan más construcciones intencionales que conducen al nacimiento … al envejecimiento …a la muerte … a la pena, el lamento, el dolor, la frustración y la tribulación. Y, habiendo generado tales construcciones intencionales, caen en el precipicio del nacimiento, caen en el precipicio del envejecimiento, caen en el precipicio de la muerte, caen en el precipicio de la pena, el lamento, el dolor, la frustración y la tribulación. Esos no se liberan completamente del nacimiento, del envejecimiento, de la muerte, de la pena, del lamento, del dolor, de la frustración, de la tribulación. [En una palabra,] yo digo que no se liberan completamente del sufrimiento.

»En cambio, monjes, aquellos ascetas y brahmanes que conocen tal y como es: “Esto es sufrimiento”; conocen tal y como es: “Éste es el origen del sufrimiento”; conocen tal y como es: “Esto es el final del sufrimiento”; conocen tal y como es: “Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento”, esos no se regocijan con las construcciones intencionales que conducen al nacimiento, no se regocijan con las construcciones intencionales que conducen al envejecimiento… a la muerte… a la pena, el lamento, el dolor, la frustración y la tribulación. Al no regocijarse con tales construcciones intencionales, no generan más construcciones intencionales que conducen al nacimiento … al envejecimiento …a la muerte, … a la pena, el lamento, el dolor, la frustración y la tribulación. Y, no habiendo generado tales construcciones intencionales, no caen en el precipicio del nacimiento, no caen en el precipicio del envejecimiento, no caen en el precipicio de la muerte, no caen en el precipicio de la pena, del lamento, del dolor, de la frustración y de la tribulación. Esos se liberan completamente del

nacimiento, del envejecimiento, de la muerte, de la pena, del lamento, del dolor, de la frustración y de la tribulación. [En una palabra,] yo digo que se liberan completamente del sufrimiento».

(SN 56:42; V 448-450)

(f) Haber discernido

«Monjes, si alguien dijera: "Yo voy a poner fin al sufrimiento sin haber discernido la noble verdad del sufrimiento, sin haber discernido la noble verdad del origen del sufrimiento, sin haber discernido la noble verdad del final del sufrimiento, sin haber discernido la noble verdad del camino que conduce al final del sufrimiento", esto no es posible conocerlo.

»Monjes, es como si alguien dijera: "Tras hacer un cesto con hojas de acacia, o con hojas de pino, o con hojas de mirobálano,[54] llevaré en él agua o zumo de coco", esto no es posible. Del mismo modo, monjes, si alguien dijera: "Yo voy a poner fin al sufrimiento sin haber discernido la noble verdad del sufrimiento … sin haber discernido la noble verdad del camino que conduce al final del sufrimiento", esto no es posible conocerlo.

»En cambio, monjes, si alguien dijera: "Yo voy a poner fin al sufrimiento tras haber discernido la noble verdad del sufrimiento, tras haber discernido la noble verdad del origen del sufrimiento, tras haber discernido la noble verdad del final del sufrimiento, tras haber discernido la noble verdad del camino que conduce al final del sufrimiento", esto sí es posible conocerlo.

»Del mismo modo, monjes, si alguien dijera: "Tras hacer un cesto con hojas de loto, con hojas de butea, con hojas de enredadera, llevaré en él agua o zumo de coco", esto sí es posible conocerlo.

»Monjes, del mismo modo, si alguien dijera: "Yo voy a poner fin al sufrimiento tras haber discernido la noble verdad del sufrimiento … tras haber discernido la noble verdad del camino que conduce al final del sufrimiento", esto sí es posible conocerlo.

»Por lo tanto, monjes, debéis hacer un esfuerzo para conocer: "Esto es sufrimiento" … debéis hacer un esfuerzo para conocer: "Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento"».

(SN 56:32; V 442-443)

(G) LA DESTRUCCIÓN DE LAS CORRUPCIONES

«Monjes, yo digo que el que conoce y ve destruye las corrupciones, no el que no conoce ni ve. ¿Y qué es lo que conoce y ve para destruir las corrupciones? Conoce y ve: "Esto es sufrimiento"; conoce y ve: "Éste es el origen del sufrimiento"; conoce y ve: "Esto es el final del sufrimiento"; conoce y ve: "Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento".

»Conociendo así, monjes, viendo así, uno destruye las corrupciones. Por lo tanto, monjes, debéis hacer un esfuerzo para conocer: "Esto es sufrimiento" … debéis hacer un esfuerzo para conocer: "Éste es el camino que conduce al final del sufrimiento"».

(SN 56:25; V 434)

5. LA META DE LA SABIDURÍA

(1) ¿Qué es el *Nibbāna*?

«En cierta ocasión, el venerable Sāriputta residía en Nalakagamaka, en el país de Magadha. Entonces un asceta errante llamado Jambukhadaka[55] se acercó al venerable Sāriputta e intercambió saludos con él. Tras intercambiar saludos y palabras cordiales, se sentó a su lado. Una vez sentado a un lado, el asceta errante Jambukhadaka dijo esto al venerable Sāriputta: «Se dice "*Nibbāna*, *Nibbāna*" amigo Sāriputta. ¿Pero qué es, amigo, el *Nibbāna*?».

«Pues, amigo, es la destrucción del deseo, la destrucción del odio, la destrucción de la ofuscación, a esto se le dice *Nibbāna*».

«¿Y hay algún sendero, amigo?, ¿hay algún camino para la

realización de este *Nibbāna*?».

«Sí, amigo, hay un sendero, hay un camino para la realización de este *Nibbāna*».

«¿Y cuál es, amigo, el sendero?, ¿cuál es el camino para la realización de este *Nibbāna*?».

«Pues, amigo, es este Noble Óctuple Sendero el que conduce a la realización de este *Nibbāna*, a saber: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración. Éste es, amigo, el sendero, éste es el camino para la realización de este *Nibbāna*».

«¡Bueno es, amigo, este sendero! ¡Bueno es este camino para la realización de este *Nibbāna*! Y es suficiente ya, amigo, para [practicar] la diligencia».

(SN 38:1; IV 251-252)

(2) Treinta y tres sinónimos de *Nibbāna*

«Monjes, os enseñaré lo incondicionado y el camino que conduce a lo incondicionado. Escuchad…

»¿Y qué es, monjes, lo incondicionado? Pues, monjes, la destrucción del deseo, la destrucción del odio, la destrucción de la ofuscación: a esto se llama lo incondicionado.

»¿Y cuál es, monjes, el camino que conduce a lo incondicionado? La atención dirigida al cuerpo: a esto se llama el camino que conduce a lo incondicionado.

»Monjes, os enseñaré el fin … lo que carece de corrupciones … la verdad … la otra orilla … lo sutil … lo muy difícil de ver … lo que no envejece … lo que permanece constante … lo imperecedero … lo invisible … lo que carece de elaboraciones conceptuales[56] … la paz … lo inmortal … lo sublime …lo auspicioso … la seguridad … la destrucción del deseo … lo maravilloso … lo extraordinario … lo que carece de enfermedad … el estado sin enfermedad … la

extinción (*Nibbāna*) … la ausencia de malevolencia … la ausencia de apego … la pureza … la libertad … el desasimiento … la isla … la cueva … la protección … el refugio … el destino final y el camino que conduce al destino final.

»¿Y qué es, monjes, el destino final? La destrucción del deseo, la destrucción del odio, la destrucción de la ofuscación: a esto se llama el destino final.

»¿Y cuál es, monjes, el camino que conduce al destino final? La atención dirigida al cuerpo: a esto se llama el camino que conduce al destino final.

»Así, monjes, os he enseñado lo incondicionado … os he enseñado el destino final y el camino que conduce al destino final. Lo que cualquier maestro compasivo debería hacer por sus discípulos, con compasión y deseando su bienestar, eso lo he hecho yo por vosotros. Monjes, aquí tenéis los árboles, allí tenéis cabañas vacías. Meditad, evitad la negligencia, no sea que después tengáis que arrepentiros. Éste es mi consejo para vosotros».

(SN 43:1-44, combinado; IV 359-373)

(3) Existe esa base

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika. En aquella ocasión, el Bienaventurado enseñaba, motivaba, animaba e inspiraba a los monjes con una charla sobre el *Dhamma* relacionada con el *Nibbāna*. Ellos, se aplicaban, prestaban atención, concentraban toda su mente, eran todo oídos y escuchaban el *Dhamma*.

Entonces, el Bienaventurado, dándose cuenta de esto, en aquella hora hizo la siguiente proclamación solemne:

«Existe, monjes, una base en la que no hay tierra, ni agua ni fuego ni aire ni la base del espacio infinito; ni la base de la

consciencia infinita, ni la base de la nada, ni la base de ni-percepción-ni-no-percepción; ni este mundo, ni otro mundo; ni el sol ni la luna.[57] Allí, monjes, yo digo que no hay venir, ni ir, ni permanecer; ni morir, ni renacer. Sin fundamento, sin movimiento, sin apoyo: éste es el fin del sufrimiento».

(Ud 8:1; 80)

(4) Lo no nacido

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvatthi, en la Arboleda de Jeta, en el Bosque de Anāthapiṅḍika. En aquella ocasión, el Bienaventurado enseñaba, motivaba, animaba e inspiraba a los monjes con una charla sobre el *Dhamma* relacionada con el *Nibbāna*. Ellos se aplicaban, prestaban atención, concentraban toda su mente, eran todo oídos y escuchaban el *Dhamma*.

Entonces, el Bienaventurado, dándose cuenta de esto, en aquella hora hizo la siguiente proclamación solemne:

«Existe, monjes, lo no nacido, no devenido, no producido, no condicionado. Monjes, si no existiera lo no nacido, no devenido, no producido, no condicionado, no se concebiría una salida de lo nacido, devenido, producido y condicionado. Pero dado que existe lo no nacido, no devenido, no producido, no condicionado, se concibe una salida de lo nacido, devenido, producido y condicionado».

(Ud 8:3; 80-81)

(5) Los dos elementos del *Nibbāna*

«Existen, monjes, dos elementos del *Nibbāna*. ¿Qué dos? El elemento del *Nibbāna* con remanente y el elemento del *Nibbāna* sin remanente.

»¿Y cuál es, monjes, el elemento del *Nibbāna* con remanente? He

aquí, monjes, que un monje es un *Arahant* que ha destruido las corrupciones, ha consumado la vida de santidad, ha hecho lo que había por hacer, se ha desprendido de la carga, ha logrado la meta, ha destruido totalmente las ataduras del devenir, y se ha liberado completamente mediante el conocimiento. Sin embargo, sus cinco facultades sensoriales permanecen operativas, con las que todavía experimenta lo agradable y lo desagradable, y siente placer y dolor. Es la destrucción de su deseo, su odio y su ofuscación. A esto se llama, monjes, el elemento del *Nibbāna* con remanente.

»¿Y cuál es, monjes, el elemento del *Nibbāna* sin remanente? He aquí, monjes, que un monje es un *Arahant* … que se ha liberado completamente mediante el conocimiento. Para él, aquí [en esta misma vida], todas las sensaciones que sienta, sin regocijarse con ellas, llegarán a enfriarse. A esto, monjes, se llama el elemento del *Nibbāna* sin remanente.

»Estos son, monjes, los dos elementos del *Nibbāna*».

(It 44; 38)

(6) El fuego y el océano

15. «[El asceta errante Vacchagotta pregunta al Bienaventurado]: ¿Pero tiene el maestro Gotama algún punto de vista?».

«El punto de vista, Vaccha, es algo que un *Tathāgata* ha eliminado. Lo que el *Tathāgata* ha visto,[58] Vaccha, es esto: "Así es la forma material, así es el origen de la forma material, así es la cesación de la forma material; así es la sensación, así es el origen de la sensación, así es la cesación de la sensación; así es la percepción, así es el origen de la percepción, así es la cesación de la percepción; así son las construcciones intencionales, así es el origen de las construcciones intencionales, así es la cesación de las construcciones intencionales; así es la consciencia, así es el origen de la consciencia, así es la cesación de la consciencia". Por ello, yo

afirmo que, con la destrucción, el desvanecimiento, la cesación, la renuncia y el desasimiento de todo lo ilusorio, de toda especulación, de toda idea de "yo" o "mío" y de toda tendencia latente a la presunción, el *Tathāgata* está liberado mediante el desapego».

16. «Maestro Gotama, un monje cuya mente se ha liberado así, ¿dónde renace?».

«Vaccha, "renace" no procede».

«Entonces, maestro Gotama, ¿no renace?».

«Vaccha, "no renace" no procede».

«Entonces, maestro Gotama, ¿renace y no renace?».

«Vaccha, "renace y no renace", no procede».

«Entonces, maestro Gotama, ¿ni renace ni no renace?».

«Vaccha, "ni renace ni no renace", no procede».

17. «Cuando al maestro Gotama se le pregunta si el monje con la mente así liberada: "Renace", "No renace", "Renace y no renace", "Ni renace ni no renace", responde: "No procede". He aquí maestro Gotama que estoy desconcertado, confuso, e incluso el grado de confianza que tenía en el maestro Gotama por conversaciones previas, ha llegado ahora a su límite».

18. «Vaccha, es normal que estés desconcertado y confuso, pues este *Dhamma* es profundo, difícil de ver y difícil de comprender, apacible, excelso, allende los razonamientos lógicos, sutil, para que los sabios lo experimenten por sí mismos. Para ti, es difícil de entender dado que sostienes otro punto de vista, perteneces a otra escuela, tienes otros gustos, practicas otro camino y sigues a otro maestro. Por eso, Vaccha, ahora te preguntaré yo, así que respóndeme según te parezca apropiado».

19. «¿Qué piensas, Vaccha, si hubiera un fuego ardiendo delante de ti, sabrías que hay un fuego ardiendo delante de ti?».

«Maestro Gotama, si hubiera un fuego ardiendo delante de mí, yo sabría que hay un fuego ardiendo delante de mí».

«Entonces, Vaccha, si alguien te preguntara: ¿qué hace arder a

este fuego que está ardiendo delante de ti? ¿Qué responderías a esa pregunta?».

«Maestro Gotama, si alguien me preguntara eso, respondería que lo que hace arder este fuego que está ardiendo delante de mí, es el combustible de hierbas y leña».

«Y si se extinguiera el fuego que está delante de ti, Vaccha, ¿sabrías que se ha extinguido?».

«Maestro Gotama, si se extinguiera el fuego que está delante de mí, sabría que se ha extinguido».

«Y entonces, Vaccha, si alguien te preguntara: ¿en qué dirección se ha ido el fuego extinto que estaba delante de ti, al este, al oeste, al norte o al sur?, ¿qué responderías a esa pregunta?».

«Que no procede, maestro Gotama. Maestro Gotama, el fuego ardía en dependencia del combustible de hierbas y leña. Una vez consumido, si no es reavivado con más combustible, desaparece y se considera extinto».

«De igual modo, el *Tathāgata* ha renunciado a la forma material por la cual le conocería quien tratase de conocerle. Esa forma material la ha arrancado de raíz y la ha dejado como el tronco de una palmera que, una vez arrancado, ya no puede volver a brotar ni crecer de nuevo. Vaccha, el *Tathāgata* está libre de toda consideración en términos de forma material; es profundo, inconmensurable, insondable como el ancho mar. “Renace”, “no renace”, “renace y no renace”, “ni renace ni no renace” no proceden. El *Tathāgata* ha renunciado a las sensaciones… las percepciones…las construcciones intencionales…la consciencia por la cual le conocería quien tratase de conocerle. Esas sensaciones … percepciones … elaboraciones mentales … consciencia las ha arrancado de raíz y las ha dejado como el tronco de una palmera que, una vez arrancado, ya no puede volver a brotar ni crecer de nuevo. Vaccha, el *Tathāgata* está libre de toda consideración en términos de sensaciones … percepciones … construcciones

intencionales … consciencia; es profundo, inconmensurable, insondable como el ancho mar. “Renace”, “no renace”, “renace y no renace”, “ni renace ni no renace” no proceden».

(de MN 72: *Aggivacchagotta Sutta*; I 486-488)

X. LOS PLANOS DE REALIZACIÓN

INTRODUCCIÓN

El cultivo de la sabiduría, como hemos visto, tiene por objeto la realización del *Nibbāna*. Los *Nikāya*s estipulan una serie fija de etapas por las que pasa una persona en el camino hacia la realización del *Nibbāna*. Al pasar por estas etapas, uno evoluciona desde la condición de «mundano no instruido», ciego a las verdades del *Dhamma*, a la de *Arahant*, uno liberado, que ha alcanzado la plena comprensión de las Cuatro Nobles Verdades y realizado el *Nibbāna* en esta vida presente. Ya me he referido a varias de estas etapas en los capítulos anteriores de este libro. En el presente capítulo, vamos a explorarlas de una manera más sistemática.

Al entrar en el camino sin retorno a la realización del *Nibbāna*, uno se convierte en una persona noble (*ariyapuggala*), la palabra «noble» (*ariya*) aquí denota nobleza espiritual. Hay cuatro tipos principales de personas nobles. Cada etapa se divide en dos fases: el sendero (*magga*) y su fruto (*phala*).[1] En la fase del camino, se dice que uno debe practicar para la consecución de un fruto en particular, que uno está obligado a realizar dentro de esa misma vida; en la fase resultante, se dice que uno debe establecerse en esa fruición. Así, los cuatro tipos principales de personas nobles, en realidad, comprenden cuatro pares u ocho tipos de individuos

nobles. Tal y como se enumeran en el texto X,1(1), estos son: 1) uno que practica para la realización del fruto del que entra en la corriente, 2) el que entra en la corriente, 3) uno que practica para la realización del fruto del que regresa una sola vez, 4) el que regresa una sola vez, 5) uno que practica para la realización del fruto del que no regresa, 6) el que no regresa, 7) uno que practica para la condición de *Arahant*, y 8) el *Arahant*. El texto X,l(2) clasifica estos ocho según la fuerza relativa de sus facultades espirituales, de modo que las personas en cada etapa posterior poseen facultades más fuertes que aquellas en etapas previas. Los primeros siete tipos de personas son conocidos colectivamente como *sekhas*, aprendices o discípulos en el entrenamiento superior; el *Arahant* es llamado el *asekha*, el que está más allá del entrenamiento.

Las cuatro etapas principales mismas se definen de dos maneras: 1) según las impurezas erradicadas por el camino que conduce hasta el fruto correspondiente, y 2) según el destino después de la muerte que le espera a uno que ha realizado ese fruto en particular. El texto X,1(3) da definiciones estándar de los cuatro tipos que mencionan tanto las impurezas abandonadas como su destino futuro.

Los *Nikāyas* agrupan las impurezas abandonadas en un conjunto de diez ataduras (*saṃyojana*). El que entra en la corriente abandona los tres primeras ataduras: la idea de identidad (*sakkāyadiṭṭhi*), es decir, la idea de un yo con existencia verdadera, ya sea como idéntico a los cinco agregados o como existente en alguna relación con ellos; la duda (*vicikicchā*) sobre el Buddha, el *Dhamma*, el *Saṅgha* y el entrenamiento; y la *comprensión errónea de las reglas y ceremonias* (*sīlabbata-parāmāsa*), la creencia de que las meras observancias externas, en particular los rituales religiosos y las prácticas ascéticas, pueden conducir a la liberación. El que entra en la corriente tiene la seguridad de alcanzar la iluminación completa

en un máximo de siete existencias más, de que todas ellas tendrán lugar, ya sea en el reino de los humanos o en los mundos celestiales. El que entra en la corriente nunca estará sometido a una octava existencia y está liberado para siempre del renacimiento en los tres reinos inferiores –los infiernos, el reino de los espíritus afligidos y el reino de los animales.

El que regresa una vez (*sakadāgāmi*) no erradica ninguna nueva atadura. Él o ella ha eliminado las tres ataduras que ha destruido el que entra en la corriente y, además, atenúa las tres raíces perjudiciales –la codicia, el odio y la ignorancia– de modo que no se originan a menudo y, cuando se originan, no se convierten en obsesivos.[2] Como su propio nombre indica, el que regresa una vez volverá a este mundo sólo una vez más, y entonces pone fin al sufrimiento.

El que no regresa (*anāgāmi*) erradica las cinco «ataduras inferiores». Es decir, además de las tres ataduras eliminadas por el que entra en la corriente, el que no regresa erradica dos ataduras adicionales, el deseo sensual y la malevolencia. Debido a que los que no regresan han erradicado el deseo sensual, no tienen lazos que los aten a la esfera sensual de la existencia. De este modo, nacen en el reino de la materia sutil (*rūpadhātu*), generalmente en uno de los cinco planos llamados las «moradas puras» (*suddhāvāsa*) reservados exclusivamente para el renacimiento de los que no regresan. Ellos realizan allí el *Nibbāna*, sin tener que volver a la esfera sensual.

El que no regresa, sin embargo, está todavía obligado por las cinco «ataduras superiores»: el deseo de existencia o devenir en el reino de la forma o material, el deseo de existencia o devenir en el reino de lo sin forma o inmaterial, la presunción, el desasosiego y la ignorancia. Aquellos que cortan las cinco ataduras superiores no tienen más lazos que los aten a la existencia condicionada. Estos son los *Arahants*, que han destruido todas las impurezas y están

«completamente liberados a través del conocimiento final».

Las cuatro clases de nobles discípulos

Según las ataduras eliminadas y los tipos de renacimiento restantes

Tipo de discípulo	Ataduras eliminadas	Renacimiento restante
El que entra en la corriente	Creencia en la identidad, duda, apego a las reglas y ceremonias	Siete veces como máximo entre humanos y devas
El que retorna una vez	Las tres anteriores y debilitamiento de la codicia, el odio y la ofuscación	Una vez más en la esfera sensual de la existencia
El que no retorna	Las cinco ataduras inferiores	Nacimiento espontáneo en el reino de la forma
Arahant	Deseo de existencia o devenir en el reino de la forma, deseo de existencia o devenir en el reino inmaterial, presunción, desasosiego, ignorancia	Ninguno

Además de las cuatro clases principales de personas nobles, los *Nikāyas* a veces mencionan un par clasificado justo por debajo del que entra en la corriente –véase el texto X,1(3)–. Estos dos –llamados el seguidor del *Dhamma* (*dhammānusāri*) y el seguidor de la fe (*saddhānusāri*)– son en realidad dos tipos pertenecientes a la octava categoría de discípulos nobles, la persona que practica para la realización del fruto de la entrada en la corriente. Los *Nikāyas* incluyen este par para mostrar que aquellos en el camino de entrar en la corriente pueden distinguirse en dos clases según su facultad dominante. El seguidor del *Dhamma* es aquel para el que la sabiduría es dominante, el seguidor de la fe es aquel para el que la fe es dominante. Puede ser significativo notar que en esta etapa antes de la primera fruición, son sólo la fe y la sabiduría y no las demás tres facultades –la energía, la atención y la concentración– las que sirven para distinguir los discípulos en diferentes tipos.[3]

La explicación de las clases de discípulos nobles encontrada en el texto anterior, un extracto del *Alagaddūpama Sutta* (MN 22), puede dar la impresión de que todos los que alcanzan estas etapas son monjes. Sin embargo, éste no es el caso de ninguna manera. El extracto del *Alagaddūpama* está redactado de esta manera sólo

porque está dirigido a los monjes. El texto X,1(4) corrige esta impresión y proporciona una imagen más clara de cómo se distribuyen las clases de discípulos nobles entre los grupos de seguidores del Buddha. Como estado permanente, la condición de *Arahant* está reservada para los monjes y las monjas. Esto no quiere decir que sólo los monjes y las monjas puedan alcanzar el estado de *Arahant*; los *suttas* y comentarios sí registran algunos casos de discípulos laicos que alcanzan la meta final. Sin embargo, tales discípulos, o bien alcanzan el estado de *Arahant* al borde de la muerte, o bien entran en la orden monástica muy poco después de su logro. No se quedan a vivir en el hogar como *Arahants* cabezas de familia, pues vivir en casa es incompatible con el estado de alguien que ha roto con todos los fuertes deseos.

Por el contrario, los que no regresan pueden continuar viviendo como cabezas de familia. Aunque siguen viviendo como discípulos laicos, han erradicado el deseo sensual y, por lo tanto, necesariamente observan el celibato. Se describen como «seguidores laicos … vestidos de blanco, *que llevan vidas de santidad*, que, habiendo destruido las cinco ataduras inferiores, volverán a renacer espontáneamente [en los planos elevados] y allí alcanzarán el *Parinibbāna*, sin tener que volver ya de ese mundo». Aunque los *suttas* no dicen explícitamente esto, es razonable suponer que esos discípulos que practican para alcanzar el fruto del no regreso también observan el celibato a tiempo completo. Los laicos que entran en la corriente y los que regresan sólo una vez, sin embargo, no son necesariamente célibes. En el *sutta*, el Buddha los describe como «seguidores laicos … vestidos de blanco, *que, aun disfrutando de los placeres sensuales*, obran según la enseñanza, siguen mi consejo, han superado la duda, están libres de incertidumbre, han logrado la perfecta confianza en sí mismos y viven sin depender de nadie más, siguiendo la enseñanza del Maestro». Así, mientras que algunos de los que entran en la corriente y regresan una vez pueden

observar el celibato, esto de ninguna manera es típico de estas dos clases.

Los *Nikāyas* emplean ocasionalmente otro esquema para la clasificación de los nobles discípulos, uno que hace de la facultad dominante, más que únicamente del nivel de realización, la base para la diferenciación. La fuente principal de este esquema es un texto del *Kiṭāgiri Sutta* incluido aquí como texto X,1(5). Este método de clasificación divide a los *Arahants* en dos categorías: aquellos liberados por ambas partes (*ubhatobhāgavimutta*) y aquellos liberados por la sabiduría (*paññāvimutta*). Los primeros son los llamados «liberados por ambas partes», ya que se han liberado de la forma por su dominio de las meditaciones sin forma o inmateriales, y se han liberado de todas las impurezas por su logro del estado de *Arahant*. Aquellos *Arahants* «liberados por la sabiduría» no han dominado los logros inmateriales, pero han obtenido el fruto final por el poder de su sabiduría combinado con grados de concentración inferiores a los estados inmateriales.

Los que han alcanzado cualquiera de las etapas inferiores, desde la entrada en la corriente hasta, e incluido, el camino a la condición de *Arahant*, se dividen en tres categorías. El que «testifica con su cuerpo» (*kāyasakkhi*) es uno en cualquiera de estas etapas que ha dominado los logros inmateriales; el «que alcanza la visión» (*diṭṭhippatta*) es uno en cualquiera de estas etapas que carece de logros inmateriales y da protagonismo a la sabiduría; y el «liberado por la fe» (*saddhāvimutta*), uno en cualquiera de estas etapas que carece de logros inmateriales y da protagonismo a la fe. Las dos últimas personas en esta tipología son el seguidor del *Dhamma* y el seguidor de la fe que se han explicado anteriormente.

Debería tenerse en cuenta que este esquema no menciona a una persona en el camino de la entrada en la corriente que posee los logros inmateriales. Esto no debe entenderse en el sentido de que, en principio, se excluya ese tipo, sino sólo que tal tipo se considera

irrelevante a efectos de clasificación. Parece que, en esta etapa de preparación, la adjudicación de una categoría separada a uno con habilidades excepcionales en concentración se consideró innecesaria.

En la selección de los textos, a continuación, me ocupo de los principales tipos según la consideración individual. Comienzo con el que entra en la corriente, pero primero es necesario hacer algunas observaciones preliminares. En los *Nikāyas*, la gran mayoría de los seres humanos son denominados «personas comunes sin instrucción» (*assutavā puthujjana*). Las personas comunes no instruidas no tienen ninguna consideración por el Buddha y su enseñanza, ninguna comprensión del *Dhamma* o dedicación a la práctica. El propósito del sendero del Buddha es conducir a las personas comunes sin instrucción a la consecución de la Inmortalidad, y las etapas de realización son los pasos hacia la culminación de este proceso. El proceso de transformación comienza generalmente cuando uno se encuentra con la enseñanza del Buddha y llega a confiar en el Buddha como el Iluminado. Uno debe entonces adquirir una clara comprensión del *Dhamma*, llevar a cabo los preceptos y entrar en la práctica sistemática del sendero. En los *suttas*, una persona así se llama un «discípulo noble» (*ariyasāvaka*) en un amplio sentido del término, no necesariamente en el sentido estricto, técnico, de uno que ya ha llegado a los caminos y a los frutos.

La tradición posterior llama a una persona que tiene fe en el *Dhamma* y aspira a alcanzar el estado de entrada en la corriente una persona común buena (*kalyāṇaputhujjana*). Para llegar a lograr la entrada en la corriente, el aspirante a discípulo debe cultivar los «cuatro factores que conducen a la entrada en la corriente». Como el texto X,2(l) explica, estos son: asociarse con guías espirituales sabios y virtuosos; escuchar el *Dhamma* verdadero; poner especial atención a las cosas (por ejemplo, a través del disfrute, el peligro y

la salida), y practicar de acuerdo con el *Dhamma* (emprendiendo el triple entrenamiento en disciplina moral, concentración y sabiduría). La cumbre del entrenamiento llevado a cabo por el discípulo aspirante es el desarrollo de la visión cabal: la contemplación minuciosa de los agregados, de las bases de los sentidos y de los elementos como no permanentes, ligados al sufrimiento y carentes de un yo sustancial. En un momento determinado, cuando la visión cabal alcanza su cima, la comprensión del discípulo experimentará una transición importante, que marca la entrada en «el camino inexorable hacia la rectitud», el verdadero Noble Óctuple Sendero que conduce irreversiblemente al *Nibbāna*. Como lo expresa el texto X,2(2), tal discípulo se ha elevado desde el plano de las personas comunes y ha alcanzado el plano de los nobles. Aunque no es todavía uno que ha entrado en la corriente, una persona en esta etapa no puede morir sin haber realizado el fruto de entrar en la corriente.

Como ya hemos visto, entre los discípulos que alcanzan el camino se hace una distinción entre los que llegan a través de la fe, llamados seguidores con fe, y los que llegan a través de la sabiduría, llamados seguidores del *Dhamma*. Pero aunque los seguidores con fe y los seguidores del *Dhamma* se diferencian según su facultad dominante, son similares en que ambos deben cultivar aún más el camino que han emprendido. Una vez que disciernen la esencia del *Dhamma* –cuando «obtienen la visión del *Dhamma*» y «hacen un avance importante hacia el *Dhamma*»–, se convierten en uno de los que entran en la corriente, destinados a llegar a la iluminación total y alcanzar el *Parinibbāna* en un máximo de siete vidas más; véase el texto X,2(3). Los que entran en la corriente erradican las tres primeras ataduras y adquieren los ocho factores del Noble Óctuple Sendero. También tienen «cuatro cualidades del que entra en la corriente»: la confianza sólida en el Buddha, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, y «la disciplina moral que es agradable a los nobles», es

decir, la firme adhesión a los cinco preceptos; véanse los textos X,2(4)-(5).

Después de haber visto la verdad del *Dhamma*, el que entra en la corriente se enfrenta al reto de cultivar este entendimiento con el fin de eliminar las impurezas restantes. El siguiente hito importante, la consecución del plano del que regresa una vez, no elimina las impurezas por completo. Sin embargo, sí atenúa las tres impurezas raíces –la codicia, el odio y la ignorancia– en un grado suficiente como para asegurar que el discípulo volverá a «este mundo», el reino de existencia de la esfera sensorial, sólo una vez más y luego pondrá fin al sufrimiento.

Un discípulo que alcanza cualquiera de las dos primeras etapas, entrar en la corriente o regresar una vez, no necesita permanecer fijo allí, sino que puede avanzar a las dos etapas superiores. Las descripciones del logro en los *Nikāyas* sugieren que también es posible que una persona común buena, con facultades muy desarrolladas, avance directamente a la etapa del que no regresa. Del estado del que no regresa, siempre se dice que es alcanzado simplemente mediante la destrucción de las cinco ataduras inferiores, las tres ataduras erradicadas por el que entra en la corriente junto con el deseo sensual y la malevolencia. De los *Nikāyas*, parece deducirse que alguien de una sabiduría extremadamente aguda puede alcanzar esta etapa de un sólo golpe. Los comentarios, sin embargo, explican que, en tal caso, la persona pasa en realidad por los dos primeros caminos y frutos en una sucesión muy rápida antes de llegar al tercer camino y su fruto.

Según el texto X,3(l), para abandonar las cinco ataduras inferiores, un monje alcanza primero uno de los cuatro *jhānas* o uno de los tres logros inmateriales inferiores; los factores constitutivos del cuarto logro inmaterial son demasiado sutiles para servir como objetos de percepción profunda. Dirigiendo su atención a los factores que constituyen el *jhāna* o logro inmaterial,[4] los incorpora

a los cinco agregados: como incluidos en la forma (omitida en relación con los logros inmateriales), la sensación, la percepción, las construcciones intencionales y la consciencia. Una vez hecho esto, contempla estos factores, ahora clasificados dentro de los cinco agregados, como marcados por las tres características: la impermanencia, el sufrimiento y el no-yo (ampliado a once títulos). A medida que avanza la contemplación, en un determinado momento su mente se aparta de todas las cosas condicionadas y se centra en el elemento inmortal, el *Nibbāna*. Si tiene facultades agudas y puede renunciar a todos los apegos en el acto, alcanza el estado de *Arahant*, la destrucción de las corrupciones; pero si aún no puede abandonar todos los apegos, alcanza el estado del que no regresa.

El Buddha reconoció diferencias en los planteamientos de los individuos en relación con alcanzar el objetivo final, y en el texto X,3(2) divide a las personas en cuatro categorías con respecto a su logro. Las cuatro resultan a partir de las permutaciones de dos pares. La primera distingue a los discípulos sobre la base de la fuerza de sus facultades espirituales. Aquellos con fuertes facultades alcanzan el *Parinibbāna* en esta misma vida. Aquellos con facultades relativamente débiles alcanzan el *Parinibbāna* en la próxima vida y, por lo tanto, presumiblemente, expiran como uno que no regresa. El otro par distingue a los discípulos por su modo de desarrollo. Una clase adopta el enfoque «difícil», que utiliza objetos de meditación que generan sabiduría aguda y llevan directamente al desencanto y al desapasionamiento. La otra clase toma la ruta más suave y más agradable que lleva a los cuatro *jhāna*s. Estos dos tipos corresponden grosso modo a los que dan énfasis a la visión cabal y a los que dan énfasis a la serenidad.

Un corto *sutta* en el *Sotāpattisaṃyutta*, texto X,3(3), relata la historia de Dighāvu, un joven que tomó el camino difícil, ponderando la visión cabal a la etapa del que no regresa. Dighāvu

yacía en su lecho de muerte, cuando el Buddha llegó a él y le pidió que se entrenara en los cuatro factores de la entrada en la corriente. Dighāvu dijo que ya estaba dotado de esos factores, lo que indicaba que ya era uno que entra en la corriente. Entonces, el Buddha le dio instrucciones para desarrollar las «seis cosas que son factores de la sabiduría». Evidentemente, él siguió el consejo del Buddha pues, poco después de su muerte, el Buddha declaró que había expirado como uno que no regresa. Aunque es posible que Dighāvu ya hubiera conseguido los *jhāna*s y, por lo tanto, no necesitara ser instruido en su práctica, también es posible que alcanzara la etapa del que no regresa enteramente por el poder de la visión cabal surgida de estas seis contemplaciones.

El texto X,3(4) hace aun más distinciones entre los que alcanzan la condición de *Arahant* y la etapa del que no regresa. Tales *sutta*s apuntan a la gran variedad que puede existir incluso entre los que están al mismo nivel espiritual. Debido a que podía hacer tales distinciones se dice que el Buddha poseía una perfecta comprensión de la diversidad en las facultades de los seres sintientes.

Dado que los que no regresan han erradicado las cinco ataduras inferiores, ya no están ligados a la esfera sensual de la existencia. Sin embargo, aún no están totalmente liberados del ciclo de renacimientos, sino que todavía están sujetos por las cinco ataduras superiores: el deseo por la existencia en el reino de la forma, el deseo por la existencia en el reino de lo inmaterial, la presunción del «yo soy», la inquietud sutil y la ignorancia. La presunción del «yo soy» (*asmimāna*) difiere de la idea de identidad personal, de la idea de uno mismo (*sakkāyadiṭṭhi*), a la que es en parte similar. La idea de uno mismo afirma un yo perdurable existente en relación con los cinco agregados, ya sea identificándose con ellos, o como su núcleo interno, o como su dueño y señor. Pero la presunción del «yo soy» carece de un contenido conceptual claro. Se esconde en la base de la mente como una sensación vaga, sin forma, pero imperiosa de

«yo» como una realidad concreta. Aunque la idea de uno mismo ya se ha eliminado en la fase de entrada en la corriente, la presunción del «yo soy» persiste en los discípulos nobles incluso hasta la etapa del que no regresa. Éste es el punto del incisivo *Khemaka Sutta* –texto X,4(1)– con sus dos hermosos símiles del olor de la flor y la ropa lavada. Los nobles discípulos difieren de la gente común en que no se creen la presunción del «yo soy». Reconocen la presunción del «yo soy» como un mero producto de la imaginación, una noción falsa que no apunta a un yo, a un «yo» verdaderamente existente. Pero no lo han superado completamente.

El apego sutil y el sentido residual del «yo soy» que persisten en el que no regresa se derivan ambos de la ignorancia. Para llegar a la final del camino, el que no regresa debe destruir el segmento restante de ignorancia y disipar todo rastro de deseo y presunción. El punto crítico en que la ignorancia, el deseo y la presunción son erradicados marca la transición entre la etapa del que no regresa y la de *Arahant*. La diferencia entre las dos puede ser muy sutil y, por lo tanto, son necesarios unos estándares para distinguirlas. En el texto X,4(2), el Buddha propone varios criterios por los que un aprendiz y un *Arahant* pueden determinar sus respectivas posiciones. Uno de particular interés se refiere a su relación con las cinco facultades espirituales: fe, energía, atención, concentración y sabiduría. El aprendiz ve con sabiduría el objetivo en el que culminan las facultades, a saber, el *Nibbāna*, pero no puede habitar en él. El *Arahant* ve con sabiduría el objetivo supremo y también puede habitar en ese objetivo.

Los textos que siguen ofrecen diferentes perspectivas sobre el *Arahant*. El texto X,4(3) caracteriza al *Arahant* con una serie de metáforas, esclarecidas en el mismo pasaje. El texto X,4(4) enumera nueve cosas que un *Arahant* no puede hacer. En el texto X,4(5), el Venerable Sāriputta describe la imperturbabilidad del *Arahant* frente a poderosos objetos de los sentidos, y en el texto X,4(6)

enumera los diez poderes de un *Arahant*. El texto X,4(7), un extracto del *Dhātuvibhaṅga Sutta*, comienza como un relato de la consecución del estado de *Arahant* a través de la contemplación de los elementos; el texto relevante se incluyó en el capítulo anterior como texto IX,4(3)(c). La exposición torna entonces a tratar de los «cuatro fundamentos» (*cattāro adhiṭṭhāna*) del *Arahant*, del que aquí se habla en términos del «sabio en paz» (*muni santo*). El texto X,4(8), el último en esta sección, es un poema que exalta las distinguidas cualidades del *Arahant*.

El primero y más importante de los *Arahant*s es el mismo Buddha, a quien está dedicada la última sección de este capítulo. La sección se titula «El *Tathāgata*», la palabra que el Buddha utilizaba para referirse a sí mismo en su papel arquetípico como descubridor y portador de la verdad liberadora. El término se puede traducir de dos maneras: tomado como *tathā āgata*, «Así Venido», implica que el Buddha ha *venido*, de acuerdo con un patrón establecido (que los comentarios interpretan como el cumplimiento de las diez perfecciones espirituales, los *pāramī*s, y los treinta y siete factores asociados a la iluminación); tomado como *tathā gata*, «Así Ido», implica que se ha ido de acuerdo con un patrón establecido (que interpretan los comentarios en el sentido de que se ha ido al *Nibbāna* por la práctica completa de la serenidad, la introspección, los caminos y los frutos).

Formas posteriores de Buddhismo establecen distinciones entre buddhas y *Arahant*s, pero en los *Nikāya*s esta distinción no es tan aguda como era de esperar si uno toma textos posteriores como punto de referencia de la interpretación. Por una parte, el Buddha es un *Arahant*, como es evidente por el verso estándar de homenaje al Bienaventurado (*iti pi so bhagavā arahaṃ sammā sambuddho…*); por otra parte, los *Arahant*s son *buddha*s, en el sentido de que han alcanzado la iluminación completa, *sambodhi*, despertando a las mismas verdades que el mismo Buddha advirtió. La distinción

correcta, pues, está entre un *sammā sambuddha* o Buddha Perfecta y Completamente Iluminado, y un *Arahant* que ha alcanzado la iluminación y la liberación como discípulo (*sāvaka*) de un Buddha Perfecta y Completemente Iluminado. Sin embargo, para evitar este tipo de locuciones complejas, recurriremos a la práctica común de formular la distinción como la que existe entre un buddha y un *Arahant*.

¿Cuál es entonces la relación entre los dos? ¿La diferencia entre ellos es principalmente de secuencia temporal, con quizás algunas capacidades adicionales específicas de un Buddha Perfecta y Completamente Iluminado? O ¿la diferencia entre ellos es tan vasta que deberían considerarse tipos distintos? Los *Nikāyas* muestran una interesante, e incluso prometedora, ambivalencia sobre esta cuestión, como ilustran los textos incluidos aquí. El texto X,5(l) plantea la cuestión sobre la diferencia entre «el *Tathāgata*, el *Arahant*, el Perfecta y Completamente Iluminado» y «un monje liberado por la sabiduría»; aparentemente, la expresión *bhikkhu paññāvimutta* se utiliza aquí en un sentido aplicable a cualquier *Arahant* discípulo y no únicamente a uno que carece de los logros inmateriales (esto es, en un sentido inclusivo, no como un *Arahant* liberado por la sabiduría en contraste con un *Arahant* liberado por ambas partes). La respuesta que da el texto expresa la diferencia en términos de rol y prioridad temporal. Un Buddha tiene la función de descubrir y exponer el camino, y también posee una familiaridad única con las complejidades del sendero no compartida por sus discípulos. Sus discípulos siguen el sendero que él revela y alcanzan la iluminación con posterioridad, bajo su guía.

La polémica literatura del Buddhismo posterior representa a veces al Buddha como motivado por una gran compasión y a sus discípulos *Arahants* como fríos y distantes, indiferentes al sufrimiento de sus semejantes. Como si evitara esta crítica, el texto X,5(2) establece que no sólo el Buddha, sino los *Arahants*, así como

los discípulos instruidos y virtuosos todavía en formación, se ofrecen para el bienestar de muchas personas, viven sus vidas por compasión hacia el mundo, y enseñan el *Dhamma* para el bien, el bienestar y la felicidad de sus semejantes, de los dioses, además de los seres humanos. Por lo tanto, si se asume la autoridad de este texto, no puede afirmarse que la compasión y la preocupación altruista sean cualidades que distinguen a los buddhas de los *Arahant*s.

Sin embargo, el texto X,5(3) nos proporciona otra perspectiva sobre esta cuestión. Aquí, el Buddha desafía el «rugido del león» del Venerable Sāriputta preguntándole si conoce plenamente la disciplina moral, las cualidades (quizás la concentración), la sabiduría, las moradas de meditación y la liberación de los buddhas del pasado, presente y futuro. A esto, el gran discípulo sólo puede responder de forma negativa. Pero Sāriputta declara que él sabe que todos los buddhas de los tres periodos del tiempo alcanzan la iluminación perfecta por el abandono de los cinco impedimentos, mediante el establecimiento de sus mentes en los cuatro fundamentos de la atención y desarrollando correctamente los siete factores de la iluminación.

Estos, sin embargo, son aspectos del camino que los buddhas han cumplido en común con discípulos *Arahant*s. Más allá de esto, los buddhas poseen ciertas cualidades que los elevan por encima incluso del más importante de los *Arahant*s. De los *Nikāya*s se infiere que su superioridad parece basarse en dos pilares principales: en primer lugar, su ser es esencialmente «para los demás», de una manera en que el más altruista de los discípulos *Arahant*s sólo puede emular, pero nunca igualar; y, en segundo lugar, sus conocimientos y poderes espirituales son mucho mayores que los de los discípulos *Arahant*s.

El Buddha afirma que incluso los monjes totalmente liberados de mente, que poseen «comprensión, práctica y liberación

insuperables» veneran al *Tathāgata*, porque su logro de la iluminación ayuda a los demás a alcanzar la iluminación, su liberación ayuda a los demás a obtener la liberación, su realización del *Nibbāna* permite a los demás realizar el *Nibbāna* (MN 35.26; I 235). En el texto X,5(4), encontramos dos conjuntos de cualidades consideradas dones especiales de un Buddha, que le permiten «rugir su rugido de león en las asambleas» y poner a girar la rueda del *Dhamma*. Estos son los diez poderes del *Tathāgata* y los cuatro fundamentos de la confianza en sí mismo. Aunque varios de estos poderes son compartidos por los discípulos, en su totalidad estos dos conjuntos son distintivos de un buddha y le dotan para guiar e instruir a los seres de acuerdo con sus aptitudes y disposiciones individuales. Los cuatro fundamentos de la confianza en sí mismo confieren al Buddha una resolución de autoridad, una magnitud de misión, que sólo puede ejercer el fundador de una religión. El texto X,5(5) compara el *Tathāgata* con el sol y la luna, pues su aparición en el mundo es la fuente de una gran luz y disipa la oscuridad de la ignorancia. El texto X,5(6) lo compara con un hombre que rescata a una manada de ciervos de la calamidad, retratándole así como el gran benefactor de la humanidad.

Con el texto X,5(7) volvemos a la metáfora del rugido del león, presentado anteriormente, con un extenso símil que compara la proclamación del Buddha de la impermanencia universal con el rugido de un león cuando sale de su guarida. Al igual que el pasaje final del Primer Sermón (véase el texto II,5), este texto llama nuestra atención sobre el alcance cósmico de la misión del Buddha. Su mensaje se extiende no sólo a los seres humanos, sino que llega hasta los altos reinos celestiales, sacudiendo los engaños de los dioses.

Por último, el texto X,5(8) nos ofrece una serie de breves explicaciones de por qué al Buddha se le llama el *Tathāgata*. Se le llama el *Tathāgata* porque ha despertado plenamente a la naturaleza

del mundo, su origen, su cesación y el camino a su cesación; porque ha comprendido plenamente todos los fenómenos en el mundo, ya sean vistos, oídos, sentidos o conocidos; porque su palabra es invariablemente cierta; porque actúa de acuerdo con sus palabras; y porque ejerce dominio supremo en el mundo. El texto termina con un poema inspirado, probablemente añadido por los compiladores del Canon, que celebra al Buddha como refugio supremo para el mundo.

La devoción personal hacia el *Tathāgata*, expresada tanto por el texto en prosa como por el poema, nos introduce en la corriente cálida del sentimiento religioso que riega el Buddhismo primigenio, siempre presente justo debajo de su exterior fresco y sosegado. Esta dimensión religiosa hace del *Dhamma* algo más que una filosofía o un sistema ético o un conjunto de técnicas de meditación. Motivándolo desde dentro, empujando a sus seguidores hacia arriba y hacia delante, esa dimensión hace del *Dhamma* un camino espiritual completo; un camino enraizado en la fe en una persona en particular que es, a la vez, el maestro supremo de la verdad liberadora y el más destacado ejemplo de la verdad que él enseña.

X. LOS PLANOS DE REALIZACIÓN

1. UN CAMPO DE CULTIVO PARA ACCIONES BUENAS EN EL MUNDO

(1) Ocho personas dignas de ofrenda

«Monjes, estas ocho personas son dignas de ofrenda, dignas de hospitalidad, dignas de regalos, dignas de reverencias, un insuperable campo de cultivo para acciones buenas en el mundo. ¿Qué ocho?

»El que ha entrado en la corriente, el que practica para realizar el fruto del que entra en la corriente; el que regresa una vez, el que practica para realizar el fruto del que regresa una vez; el que no regresa, el que practica para realizar el fruto del que no regresa; el *Arahant*, el que practica para alcanzar el estado de *Arahant*.

»Monjes, estas ocho personas son dignas de ofrenda, dignas de hospitalidad, dignas de regalos, dignas de reverencias, un insuperable campo de cultivo para acciones buenas en el mundo».

(AN 8:59; IV 292)

(2) Diferenciación por facultades

«Éstas son, monjes, las cinco facultades. ¿Qué cinco? La facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la atención, la facultad de la concentración, la facultad de la sabiduría. Éstas son, monjes, las cinco facultades.

»Monjes, por haber desarrollado completamente y llevado a la plenitud estas cinco facultades se es un *Arahant*. Aquellos cuyas facultades son más débiles practican para realizar el fruto del estado de *Arahant*. Aquellos cuyas facultades son más débiles son los que no regresan. Aquellos cuyas facultades son más débiles son los que practican para realizar el fruto del estado del que no regresa. Aquellos cuyas facultades son más débiles son los que regresan una vez. Aquellos cuyas facultades son más débiles son los que practican para realizar el fruto del estado del que regresa una vez. Aquellos cuyas facultades son más débiles son los que han entrado en la corriente. Y aquellos cuyas facultades son más débiles son los que practican para realizar el fruto del estado del que entra en la corriente.

»Monjes, el que no desarrolla estas cinco facultades de ningún modo ni de ninguna manera, ése, yo digo que es un forastero, uno que se sitúa del lado de las personas mundanas».

(SN 48:18; V 202)

(3) En la rueda del *Dhamma* que está bien expuesto

42. «Monjes, el *Dhamma* ha sido bien expuesto por mí; está claro, al descubierto, explicado y sin remiendos. Habiendo sido bien expuesto por mí y estando claro, al descubierto, explicado y sin remiendos, en él, aquellos monjes que son *Arahants*, que han destruido las corrupciones, consumado la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, abandonado la carga, logrado la meta, destruido completamente la atadura del devenir, y están liberados mediante la perfección del conocimiento, para ellos no hay rueda

[de renaceres] que pueda conocerse.[5]

43. »Monjes, el *Dhamma* ha sido bien expuesto por mí; está claro, al descubierto, explicado y sin remiendos. Habiendo sido bien expuesto por mí y estando claro, al descubierto, explicado y sin remiendos, en él, aquellos monjes que han renunciado a las cinco ataduras de esta orilla, todos ellos renacen espontáneamente [en moradas elevadas] y allí, realizan el *Parinibbāna* sin tener que volver ya de ese mundo.[6]

44. »Monjes, el *Dhamma* ha sido bien expuesto por mí; está claro, al descubierto, explicado y sin remiendos. Habiendo sido bien expuesto por mí y estando claro, al descubierto, explicado y sin remiendos, en él, aquellos monjes que han renunciado a las tres primeras ataduras y mitigado el apego, el odio y la ofuscación, todos ellos regresan una sola vez, y regresando una sola vez a este mundo, ponen fin al sufrimiento.

45. »Monjes, el *Dhamma* ha sido bien expuesto por mí; está claro, al descubierto, explicado y sin remiendos. Habiendo sido bien expuesto por mí y estando claro, al descubierto, explicado y sin remiendos, en él, aquellos monjes que renuncian a las tres primeras ataduras, todos ellos entran en la corriente, por naturaleza no decaen y están abocados a la completa iluminación como destino final.[7]

46. »Monjes, el *Dhamma* ha sido bien expuesto por mí; está claro, al descubierto, explicado y sin remiendos. Habiendo sido bien expuesto por mí y estando claro, al descubierto, explicado y sin remiendos, en él, aquellos monjes que son seguidores del *Dhamma*, seguidores con fe, todos ellos tienen la completa iluminación como destino final.[8]

47. »Monjes, el *Dhamma* ha sido bien expuesto por mí; está claro, al descubierto, explicado y sin remiendos. Habiendo sido bien expuesto por mí y estando claro, al descubierto, explicado y sin remiendos, en él, aquellos monjes que tengan suficiente fe en mí,

suficiente afecto por mí, todos ellos tienen el cielo como destino final».[9]

(de MN 22: *Alagaddūpamā Sutta*; 140-142)

(4) La compleción de la enseñanza

6. «Vaccha, cuando un monje ha renunciado al deseo, lo ha cortado de raíz y lo ha dejado como el tronco de una palmera que, una vez arrancado, ya no puede volver a brotar ni crecer de nuevo, ése es un monje, un *Arahant* que ha destruido las corrupciones, consumado la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, abandonado la carga, logrado la meta, destruido completamente la atadura del devenir y está liberado mediante la perfección del conocimiento».

7 y 8. «Aparte del maestro Gotama, ¿hay un sólo monje discípulo del maestro Gotama … una sola monja discípula del maestro Gotama … que, habiendo experimentado por su propio conocimiento superior en este mismo mundo la destrucción de las corrupciones, haya alcanzado y permanezca en la liberación de la mente y la liberación por la sabiduría que están libres de corrupciones?».[10]

«Vaccha, hay no sólo cien, doscientos, trescientos, cuatrocientos, quinientos, sino muchos más monjes discípulos míos … muchas más monjas discípulas mías que, habiendo experimentado por su propio conocimiento superior en este mismo mundo la destrucción de las corrupciones, han alcanzado y moran en la liberación de la mente y la liberación por la sabiduría que están libres de corrupciones».

9 y 11. «Aparte del maestro Gotama, de monjes y monjas, ¿existe un sólo discípulo laico discípulo del maestro Gotama, vestido de blanco … una sola devota laica discípula del maestro Gotama … que lleve una vida de santidad, que, habiendo eliminado las cinco primeras ataduras de esta orilla, renazca espontáneamente [en

planos elevados], realizando allí el *Parinibbāna*, sin tener que volver ya de ese mundo?».[11]

«Vaccha, hay no sólo cien, doscientos, trescientos, cuatrocientos, quinientos, sino muchos más devotos laicos discípulos míos … muchas más devotas laicas discípulas mías, vestidos de blanco que llevan una vida de santidad, que han destruido las cinco primeras ataduras de esta orilla, que renacen espontáneamente [en planos elevados] realizando allí el *Parinibbāna*, sin tener que volver ya de ese mundo».

10 y 12. «Aparte del maestro Gotama, los monjes, las monjas, los devotos y devotas laicos, vestidos de blanco que llevan una vida de santidad, ¿hay un sólo discípulo laico del maestro Gotama, vestido de blanco … una sola devota laica discípula del maestro Gotama … que, aun disfrutando de los placeres sensuales, obre según la enseñanza, siga su consejo, haya superado la duda, esté libre de incertidumbre, haya logrado la perfecta confianza en sí mismo y viva sin depender de nadie más, siguiendo la enseñanza del Maestro?».[12]

«Vaccha, hay no sólo cien, doscientos, trescientos, cuatrocientos, quinientos, sino muchos más discípulos laicos discípulos míos, vestidos de blanco … muchas más devotas laicas discípulas mías … que, aun disfrutando de los placeres sensuales, obran según la enseñanza, siguen mi consejo, han superado la duda, están libres de incertidumbre, han logrado la perfecta confianza en sí mismos y viven sin depender de nadie más, siguiendo la enseñanza del Maestro».

13. «Maestro Gotama, si en este *Dhamma* progresara el maestro Gotama, pero no los monjes, … pero no las monjas … entonces, esta vida de santidad sería imperfecta en ese sentido. Pero, maestro Gotama, puesto que en este *Dhamma* progresa el maestro Gotama y progresan los monjes … y progresan las monjas, esta vida de santidad es perfecta en ese sentido».

«Maestro Gotama, si en este *Dhamma* progresara el maestro Gotama, progresaran los monjes y las monjas, pero no los discípulos laicos, vestidos de blanco que llevan una vida de santidad … pero no las devotas laicas … entonces, esta vida de santidad sería imperfecta en ese sentido. Pero, maestro Gotama, puesto que en este *Dhamma* progresa el maestro Gotama, progresan los monjes, progresan las monjas, progresan los discípulos laicos, vestidos de blanco que llevan una vida de santidad … y progresan las devotas laicas, … esta vida de santidad es perfecta en ese sentido».

«Maestro Gotama, si en este *Dhamma* progresara el maestro Gotama, progresaran los monjes, progresaran las monjas, progresaran los discípulos laicos, vestidos de blanco que llevan una vida de santidad … progresaran las devotas laicas … pero no progresaran los discípulos laicos, vestidos de blanco que disfrutan de los placeres sensuales … no progresaran las devotas laicas … entonces, esta vida de santidad sería imperfecta en ese sentido. Pero, maestro Gotama, puesto que en este *Dhamma* progresa el maestro Gotama, progresan los monjes, progresan las monjas, progresan los discípulos laicos, vestidos de blanco que llevan una vida de santidad …progresan las devotas laicas … progresan los discípulos laicos, vestidos de blanco que disfrutan de los placeres sensuales … progresan las devotas laicas … esta vida de santidad es perfecta en ese sentido».

14. «Maestro Gotama, al igual que el río Ganges avanza hacia el mar, tiende hacia el mar, se dirige hacia el mar y desemboca en el mar, así también los seguidores del maestro Gotama, tanto los que viven en el hogar como los que han dado el paso [a la vida sin hogar], avanzan hacia el *Nibbāna*, tienden hacia el *Nibbāna*, se dirigen hacia el *Nibbāna* y desembocan en el *Nibbāna*».

(de MN 73: *Mahāvacchagotta Sutta*; I 490-493)

(5) Siete tipos de persona noble

11. «Monjes, yo no digo que todos los monjes tengan que practicar la diligencia; y tampoco digo que ningún monje tenga que practicar la diligencia.

12. »Aquellos monjes que son *Arahants*, que han destruido las corrupciones, consumado la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, abandonado la carga, logrado la meta, destruido completamente la atadura del devenir, y están liberados mediante la perfección del conocimiento, yo digo que estos monjes ya no tienen que practicar la diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque han hecho [lo que había por hacer] con diligencia y es imposible que sean negligentes.

13. »Y aquellos monjes que son principiantes, que no tienen control sobre su mente, que viven aspirando a la insuperable seguridad de la liberación, yo digo que estos monjes tienen que practicar con diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque estos venerables, haciendo uso de camas y alojamientos apropiados, gozando de la compañía de buenos amigos, cultivando sus facultades, pueden alcanzar y morar en la meta por la que los hijos de familia dan el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar, a saber, la insuperable compleción de la vida de santidad. Considerando para ellos el fruto de la diligencia, yo digo que estos monjes aún tienen que practicar con diligencia.

14. »Estos son, monjes, los siete tipos de personas que existen en el mundo. ¿Qué siete? Los que se han liberado por ambas partes, los que se han liberado por la sabiduría, los que testifican con su cuerpo, los que han alcanzado la visión, los que se han liberado por fe, los seguidores del *Dhamma*, los seguidores de la fe.

15. »¿Cuál es, monjes, la persona que se ha liberado por ambas partes? He aquí, monjes, que una persona vive experimentando con el cuerpo las liberaciones pacíficas que, inmateriales, transcienden la forma, y, habiéndolas visto con sabiduría, ha destruido las corrupciones. A éste, monjes, se le llama la persona que se ha

liberado por ambas partes.[13] Este monje, yo digo que ya no tiene que practicar con diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque ha hecho [lo que había por hacer] con diligencia y es imposible que sea negligente.

16. »¿Y cuál es, monjes, la persona que se ha liberado por la sabiduría? He aquí, monjes, que una persona no vive experimentando con el cuerpo las liberaciones pacíficas que, inmateriales, transcienden la forma, y, habiéndolas visto con sabiduría, ha destruido las corrupciones. A éste, monjes, se le llama la persona que se ha liberado por la sabiduría.[14] Este monje, yo digo que ya no tiene que practicar con diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque ha hecho [lo que había por hacer] con diligencia y es imposible que sea negligente.

17. »¿Y cuál es, monjes, la persona que testifica con su cuerpo? He aquí, monjes, que una persona vive experimentando con el cuerpo las liberaciones pacíficas que, inmateriales, transcienden la forma, y, habiéndolas visto con sabiduría, ha destruido algunas corrupciones. A éste, monjes, se le llama la persona que testifica con su cuerpo.[15] Este monje, yo digo que aún tiene que practicar con diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque estos venerables, haciendo uso de camas y alojamientos apropiados, gozando de la compañía de buenos amigos, cultivando sus facultades, pueden alcanzar y morar en la meta por la que los hijos de familia dan el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar, a saber, la insuperable compleción de la vida de santidad. Considerando para ellos el fruto de la diligencia, yo digo que estos monjes aún tienen que practicar con diligencia.

18. »¿Y cuál es, monjes, la persona que ha alcanzado la visión? He aquí, monjes, que una persona no vive experimentando con el cuerpo las liberaciones pacíficas que, inmateriales, transcienden la forma, y, habiéndolas visto con sabiduría, ha destruido algunas corrupciones por haber investigado y comprendido con sabiduría

las enseñanzas predicadas por el *Tathāgata*. A éste, monjes, se le llama la persona que ha alcanzado la visión.[16] Este monje, yo digo que aún tiene que practicar con diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque estos venerables … la insuperable compleción de la vida de santidad. Considerando para ellos el fruto de la diligencia, yo digo que estos monjes aún tienen que practicar con diligencia.

19. »¿Y cuál es, monjes, la persona liberada por la fe? He aquí, monjes, que una persona no vive experimentando con el cuerpo las liberaciones pacíficas que, inmateriales, transcienden la forma, y, habiéndolas visto con sabiduría, ha destruido algunas corrupciones por tener una fe segura, enraizada y firme en el *Tathāgata*. A éste, monjes, se le llama la persona liberada por la fe.[17] Este monje, yo digo que aún tiene que practicar con diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque estos venerables … la insuperable compleción de la vida de santidad. Considerando para ellos el fruto de la diligencia, yo digo que estos monjes aún tienen que practicar con diligencia.

20. »¿Y cuál es, monjes, la persona que es un seguidor del *Dhamma*? He aquí, monjes, que una persona no vive experimentando con el cuerpo las liberaciones pacíficas que, inmateriales, transcienden la forma, y, no habiéndolas visto con sabiduría, no ha destruido las corrupciones. Pero las enseñanzas predicadas por el *Tathāgata* las acepta tras haberlas meditado suficientemente con sabiduría. Además, posee estas cualidades: la facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la atención, la facultad de la concentración y la facultad de la sabiduría. A éste, monjes, se le llama la persona que es un seguidor del *Dhamma*.[18] Este monje, yo digo que aún tiene que practicar con diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque estos venerables … la insuperable compleción de la vida de santidad. Considerando para ellos el fruto de la diligencia, yo digo que estos monjes aún tienen que practicar con diligencia.

21. »¿Y cuál es, monjes, la persona que es un seguidor con fe? He

aquí, monjes, que una persona no vive experimentando con el cuerpo las liberaciones pacíficas que, inmateriales, transcienden la forma, y, no habiéndolas visto con sabiduría, no ha destruido las corrupciones. Pero tiene suficiente fe y suficiente afecto por el *Tathāgata*. Además, posee estas cualidades: la facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la atención, la facultad de la concentración y la facultad de la sabiduría. A éste, monjes, se le llama la persona que es un seguidor con fe. Este monje, yo digo que aún tiene que practicar con diligencia. ¿Por qué razón? Pues porque estos venerables, haciendo uso de camas y alojamientos apropiados, gozando de la compañía de buenos amigos, cultivando sus facultades, pueden alcanzar y morar en la meta por la que los hijos de familia dan el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar, a saber, la insuperable compleción de la vida de santidad. Considerando para ellos el fruto de la diligencia, yo digo que estos monjes aún tienen que practicar con diligencia».

(de MN 70: *Kiṭāgiri Sutta*; I 477-479)

2. LA ENTRADA EN LA CORRIENTE

(1) Los cuatro factores que conducen a la entrada en la corriente

El Bienaventurado dijo al venerable Sāriputta: «Sāriputta, se dice "factores para entrar en la corriente, factores para entrar en la corriente", pero ¿cuáles son, Sāriputta, los factores para entrar en la corriente?».

«Cultivar las relaciones con las personas buenas, venerable señor, es un factor para entrar en la corriente. Escuchar el buen *Dhamma* es un factor para entrar en la corriente. Prestar atención es un factor para entrar en la corriente. Practicar según y de acuerdo con el *Dhamma* es un factor para entrar en la corriente».

«¡Bien, Sāriputta, bien! [Es tal como dices.]».

«Sāriputta, se dice "la corriente, la corriente", pero ¿qué es, Sāriputta, la corriente?».

«El Noble Óctuple Sendero, venerable señor, es la corriente, es decir: la recta visión … la recta concentración».

«¡Bien, Sāriputta, bien! [Es tal como dices.]».

«Sāriputta, se dice "el que entra en la corriente, el que entra en la corriente", pero ¿quién es el que entra en la corriente?».

«Pues a quienquiera que internalice este Noble Óctuple Sendero, venerable señor, se le llama "el que entra en la corriente": este venerable que se llama así y se apellida así».

«¡Bien, Sāriputta, bien! A quienquiera que internalice el Noble Óctuple Sendero se le llama "el que entra en la corriente"».

(SN 55:5; V 347-348)

(2) Entrar en el camino inexorable hacia la rectitud

«Monjes, el ojo es impermanente, transitorio, sujeto a alteración. La oreja … La nariz … La lengua … El cuerpo … La mente es impermanente, transitoria, sujeta a alteración. Monjes, a quien tiene fe en este *Dhamma* y se aplique en él se le llama "seguidor con fe", y ha entrado en el camino inexorable hacia la Rectitud,[19] ha entrado en el plano de las personas buenas, ha superado el plano de la gente mundana. Es imposible que realice acción alguna, que, tras realizarla, tuviera que renacer en un infierno, en el reino animal o en el dominio de los espíritus afligidos; es imposible que muera sin que experimente el fruto de la entrada en la corriente.

»Monjes, al que acepta este *Dhamma* tras meditarlo suficientemente con sabiduría, se le llama "seguidor del *Dhamma*", y ha entrado en el camino inexorable hacia la rectitud, ha entrado en el plano de las personas buenas, ha superado el plano de la gente mundana. Es imposible que realice acción alguna que, tras

realizarla, tuviera que renacer en un infierno, en el reino animal, o en el dominio de los espíritus afligidos; es imposible que muera sin que experimente el fruto de la entrada en la corriente.[20]

»Monjes, a quien conoce y ve así este *Dhamma* se le llama "el que ha entrado en la corriente", por naturaleza, no decae y está abocado a la completa iluminación como destino final».[21]

(SN 25:1; III 225)

(3) Llegar al discernimiento del *Dhamma*

El Bienaventurado tomó un poco de arena con su uña y se dirigió a los monjes:

«¿Qué pensáis, monjes?, ¿dónde hay mucha más arena, en mi uña, o en la Tierra entera?».

«Venerable señor, en la Tierra entera. Esta pequeña cantidad de arena que el Bienaventurado ha tomado con su uña es insignificante. No llega ni a la centésima parte, ni a la milésima parte, ni a la millonésima parte de la Tierra entera».

«Del mismo modo, monjes, para un Noble discípulo, una persona de visión integral, que ha llegado al discernimiento, el sufrimiento que ha destruido y eliminado es mucho, mientras que el sufrimiento restante es insignificante: no llega ni a la centésima parte, ni a la milésima parte, ni a la millonésima parte del montón de sufrimiento que previamente ha destruido y eliminado, pues le quedan siete vidas más como máximo. Tal es el gran beneficio, monjes, que deriva del discernimiento del *Dhamma*, tal es el gran beneficio que deriva de obtener la visión del *Dhamma*».[22]

(SN 13:1; II 133-134)

(4) Las cuatro cualidades del que entra en la corriente

«Monjes, el Noble discípulo que posee cuatro cualidades es uno que ha entrado en la corriente, por naturaleza no decae y está abocado a

la completa iluminación como destino final.

»¿Qué cuatro? He aquí, monjes, que un Noble discípulo posee una confianza sólida[23] en el Buddha, así: "el Bienaventurado es un *Arahant*, perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado". Posee una confianza sólida en el *Dhamma*, así: "El *Dhamma* ha sido bien expuesto por el Bienaventurado, es visible aquí y ahora, atemporal, para venir y verse, fuente de progreso, para que los sabios lo expermienten por sí mismos". Posee una confianza sólida en el *Saṅgha*, así: "El *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado practica bien, el *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado practica con rectitud, el *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado practica metódicamente, el *Saṅgha* de discípulos del Bienaventurado practica correctamente, es decir, los cuatro pares de personas [santas], los ocho tipos de personas [nobles]. Éste es el *Saṅgha* de los discípulos del Bienaventurado, digno de ofrendas, digno de hospitalidad, digno de regalos, digno de reverencias, un insuperable campo de cultivo para acciones buenas en el mundo". Posee la disciplina moral que es agradable a los nobles: inquebrantable, inexpugnable, intachable, impecable, liberadora, elogiada por los sabios, intocable, conducente a la concentración.

»Monjes, el Noble discípulo que posee estas cuatro cualidades es uno que ha entrado en la corriente, por naturaleza no decae y está abocado a la completa iluminación como destino final».

(SN 55:2; V 343-344)

(5) Mejor que reinar con soberanía sobre la Tierra

«Monjes, aunque un monarca de los que hace girar la rueda, habiendo reinado con soberanía suprema sobre los cuatro

continentes, renazca tras la muerte y descomposición del cuerpo en un buen destino, en un mundo celestial, en compañía de los dioses del cielo del Tāvatiṃsa, y allí en el Bosque de Nandana, acompañado por una cohorte de ninfas maravillosas, disfrute bien provisto y regalado con los cinco tipos de placer sensual celestial, aun así, no posee cuatro cualidades. Allí, no está libre de renacer en el infierno, en el reino animal, en el plano de los espíritus afligidos, no está libre de renacer en planos miserables, en malos destinos, en mundos inferiores.[24] En cambio, monjes, aunque un Noble discípulo se sustentara con pedazos de comida mendigada, y vistiera con harapos, aun así, si posee cuatro cualidades, está libre de renacer en el infierno, el reino animal y el plano de los espíritus afligidos, está liberado de planos miserables, malos destinos, mundos inferiores. ¿Y cuáles son estas cuatro cualidades? Pues confianza sólida en el Buddha, confianza sólida en el *Dhamma,* confianza sólida en el *Saṅgha*, y poseer la disciplina moral que es agradable a los nobles. Entre obtener la soberanía sobre los cuatro continentes, monjes, y obtener estas cuatro cualidades, obtener la soberanía sobre los cuatro continentes no llega ni a la decimosexta parte del obtener estas cuatro cualidades».

(SN 55:1; V 342)

3. NO REGRESAR

(1) Abandonar las cinco ataduras inferiores

7. «Ānanda, existe un sendero, un camino para librarse de las cinco ataduras de esta orilla. Que alguien pueda conocer o ver o abandonar las cinco ataduras de esta orilla sin pasar por dicho sendero, dicho camino, eso es imposible. Del mismo modo que no es posible cortar el duramen de un gran árbol firme y sano sin antes cortar la corteza y la madera blanda, del mismo modo, Ānanda, no

es posible que alguien pueda conocer o ver o abandonar las cinco ataduras de esta orilla sin pasar por ese sendero, ese camino.

»Ānanda, existe un sendero, un camino para librarse de las cinco ataduras de esta orilla. Que alguien pueda conocer o ver o abandonar las cinco ataduras de esta orilla después de pasar por dicho sendero, dicho camino, eso sí es posible. Del mismo modo que es posible cortar el duramen de un gran árbol firme y sano después de cortar la corteza y la madera blanda, del mismo modo, Ānanda, es posible que alguien pueda conocer o ver o abandonar las cinco ataduras de esta orilla después de pasar por dicho sendero, dicho camino.

8. »Imagínate, Ānanda, que el río Ganges bajara lleno de agua hasta la orilla de modo que los cuervos pudieran beber de él, y que una persona débil llegara allí pensando: "Nadaré con mis brazos y, vadeando la corriente, llegaré a la otra orilla de este río Ganges sano y salvo"; esa persona no lo conseguiría». Del mismo modo, Ānanda, el *Dhamma* se enseña a alguien para la cesación de las identificaciones, pero si su mente no se complace con el *Dhamma*, no tiene fe, no persevera y carece de determinación, aquella persona puede compararse con aquella persona débil.[25]

9. »¿Y cuál es, Ānanda, el sendero?, ¿cuál es el camino para librarse de las cinco ataduras de esta orilla? He aquí, Ānanda, que el monje, retirado de sus posesiones,[26] habiendo renunciado a los estados mentales perjudiciales, habiendo sosegado completamente las malas tendencias del cuerpo, retirado de los placeres sensuales, retirado de los estados mentales perjudiciales, alcanza el primer *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos del retiro y va acompañado de ideación y reflexión, y mora en él.

»Cualquier forma material, sensación, percepción, construcción intencional o consciencia que experimente allí, la contempla como impermanente, como sufrimiento, como enfermedad, como un tumor, como una flecha envenenada, como una afección, como una

aflicción, como ajena, como algo que se desintegra, como algo vacío, como no-yo.[27] Desvía la mente de esos estados, y, habiéndola desviado, la dirige hacia el elemento inmortal: "Esto es la paz, esto es sublime, a saber: la quietud de las construcciones intencionales, el desasimiento de todas las posesiones, la destrucción del deseo, el desapego, la cesación, el *Nibbāna*".[28] Si persevera en esto, logra la destrucción de las corrupciones. Pero en caso de no lograr la destrucción de las corrupciones, entonces con su apego por el *Dhamma*, regocijándose con el *Dhamma*, destruye las cinco ataduras de esta orilla, renace espontáneamente [en una morada pura] y allí realiza el *Parinibbāna* sin tener que volver ya de ese mundo.[29] Éste es, Ānanda, el sendero, este es el camino para librarse de las cinco ataduras de esta orilla.

10-12. »Asimismo, al calmarse la ideación y la reflexión, el monje alcanza el segundo *jhāna*, en el que hay gozo y felicidad nacidos de la concentración, está libre de ideación y reflexión, y va acompañado de unificación de la mente y serenidad interior, y mora en él… Asimismo, al desvanecerse el gozo, el monje permanece ecuánime, atento y lúcido, experimentando con el cuerpo aquel estado de felicidad que los Nobles llaman: "Vivir feliz, atento y ecuánime", con lo que alcanza el tercer *jhāna*, y mora en él… Asimismo, al renunciar al placer, al renunciar al dolor, y previa desaparición de la alegría y la frustración, el monje alcanza el cuarto *jhāna* sin dolor ni placer, completamente purificado por la atención y la ecuanimidad, y mora en él.

»Cualquier forma material, sensación, percepción, construcción intencional o consciencia que experimente allí, la contempla como impermanente, … como no-yo. Desvía la mente de esos estados y, habiéndola desviado, la dirige hacia el elemento inmortal … Éste es, Ānanda, el sendero, éste es el camino para librarse de las cinco ataduras de esta orilla.

13. »Asimismo, al transcender completamente la percepción de

formas y con la desaparición de las percepciones sensoriales, sin prestar atención a las percepciones de multiplicidad, consciente de que “el espacio es infinito”, el monje alcanza y mora en la base de la infinitud del espacio.

»Cualquier forma material, sensación, percepción, construcción intencional o consciencia que experimente allí,[30] la contempla como impermanente … como no-yo. Desvía la mente de esos estados, y, habiéndola desviado, la dirige hacia el elemento inmortal … Éste es, Ānanda, el sendero, éste es el camino para librarse de las cinco ataduras de esta orilla.

14. »Asimismo, al transcender completamente la base de la infinitud del espacio, consciente de que “la consciencia es infinita”, el monje alcanza y mora en la base de la infinitud de la consciencia.

»Cualquier forma material, sensación, percepción, construcción intencional o consciencia que experimente allí, la contempla como impermanente … como no-yo. Desvía la mente de esos estados, y, habiéndola desviado, la dirige hacia el elemento inmortal … Éste es, Ānanda, el sendero, éste es el camino para librarse de las cinco ataduras de esta orilla.

15. »Asimismo, al transcender completamente la base de la infinitud de la consciencia, consciente de que “no hay nada”, ha alcanzado y morado en la base de la nada.

»Cualquier forma material, sensación, percepción, construcción intencional o consciencia que experimente allí, la contempla como impermanente, como sufrimiento, como enfermedad, como tumor, como una flecha envenenada, como una afección, como una aflicción, como ajena, como desintegrándose, como vacía, como no-yo. Desvía la mente de esos estados, y, habiéndola desviado, la dirige hacia el elemento inmortal: “Esto es la paz, esto es sublime, a saber: la quietud de las construcciones intencionales, el desasimiento de todas las posesiones, la destrucción del deseo, el desapego, la cesación, el *Nibbāna*”. Si persevera en esto, logra la

destrucción de las corrupciones. Pero en caso de no lograr la destrucción de las corrupciones, entonces, con su apego por el *Dhamma*, regocijándose con el *Dhamma*, destruye las cinco ataduras de esta orilla, renace espontáneamente [en una morada pura] y allí realiza el *Parinibbāna* sin tener que volver ya de ese mundo. Éste es, Ānanda, el sendero, éste es el camino para librarse de las cinco ataduras de esta orilla».

(de MN 64: *Mahāmāluṅkya Sutta*; I 434-437)

(2) Cuatro tipos de persona

«Existen, monjes, cuatro tipos de persona en este mundo. ¿Qué cuatro?

»He aquí, monjes, que una persona realiza el *Parinibbāna* en esta misma vida con construcciones intencionales. O bien una persona realiza el *Parinibbāna* al descomponerse el cuerpo con construcciones intencionales. O bien una persona realiza el *Parinibbāna* en esta misma vida sin construcciones intencionales. O bien una persona realiza el *Parinibbāna* al descomponerse el cuerpo sin construcciones intencionales.

»¿Y cómo, monjes, una persona realiza el *Parinibbāna* en vida mediante construcciones intencionales? He aquí, monjes, que un monje vive contemplando lo repulsivo en el cuerpo, percibiendo lo desagradable en la comida, percibiendo lo insatisfactorio en todo el mundo, contemplando la impermanencia en todas las construcciones intencionales. Además, su percepción interior de la muerte es firme.[31] Vive apoyándose en estos cinco poderes del aprendiz: el poder de la fe, el poder de la vergüenza moral, el poder del miedo a hacer el mal, el poder de la energía y el poder de la sabiduría. Estas cinco facultades están extraordinariamente desarrolladas en él, a saber: la facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la atención, la facultad de la concentración y

la facultad de la sabiduría. Por la fuerza extraordinaria de estas cinco facultades realiza el *Parinibbāna* en vida mediante construcciones intencionales. Así es como una persona realiza el *Parinibbāna* en vida mediante construcciones intencionales.

»¿Y cómo, monjes, una persona realiza el *Parinibbāna* al descomponerse el cuerpo mediante construcciones intencionales? He aquí, monjes, que un monje vive contemplando lo repulsivo en el cuerpo, percibiendo lo desagradable en la comida, percibiendo lo insatisfactorio en todo el mundo, contemplando la impermanencia en todas las construcciones intencionales. Además, su percepción interior de la muerte es firme. Vive apoyándose en estos cinco poderes del aprendiz: el poder de la fe, el poder de la vergüenza moral, el poder del miedo a hacer el mal, el poder de la energía y el poder de la sabiduría. Estas cinco facultades están debilitadas en él, a saber: la facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la atención, la facultad de la concentración y la facultad de la sabiduría. Por la debilidad de estas cinco facultades realiza el *Parinibbāna* al morir el cuerpo mediante construcciones intencionales. Así es como una persona realiza el *Parinibbāna* al morir el cuerpo mediante construcciones intencionales.

»¿Y cómo, monjes, una persona realiza el *Parinibbāna* en vida sin construcciones intencionales? He aquí, monjes, que, retirado de los placeres sensuales, retirado de los estados perjudiciales, el monje alcanza el primer *jhāna* … alcanza el segundo *jhāna* … alcanza el tercer *jhāna* … alcanza el cuarto *jhāna*. Vive apoyándose en estos cinco poderes del aprendiz: el poder de la fe … el poder de la sabiduría. Estas cinco facultades están extraordinariamente desarrolladas en él, a saber: la facultad de la fe … la facultad de la sabiduría. Por la fuerza extraordinaria de estas cinco facultades realiza el *Parinibbāna* en vida sin construcciones intencionales. Así es como una persona realiza el *Parinibbāna* en vida sin construcciones intencionales.

»¿Y cómo, monjes, una persona realiza el *Parinibbāna* al descomponerse el cuerpo sin construcciones intencionales? He aquí, monjes, que, retirado de los placeres sensuales, retirado de los estados perjudiciales, el monje alcanza el primer *jhāna* … alcanza el segundo *jhāna* … alcanza el tercer *jhāna* … alcanza el cuarto *jhāna*. Vive apoyándose en estos cinco poderes del aprendiz: el poder de la fe … el poder de la sabiduría. Estas cinco facultades están debilitadas en él, a saber: la facultad de la fe … la facultad de la sabiduría. Por la debilidad de estas cinco facultades realiza el *Parinibbāna* al descomponerse el cuerpo sin construcciones intencionales. Así es como una persona realiza el *Parinibbāna* al descomponerse el cuerpo sin construcciones intencionales.

»Estos son, monjes, los cuatro tipos de personas que existen en el mundo».

(AN 4:169; II 155-156)

(3) Las seis características del conocimiento verdadero

En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosque de Bambú, en el Santuario de las Ardillas. El discípulo laico Dīghāvu estaba enfermo, dolorido, gravemente indispuesto. Entonces, el discípulo laico Dīghāvu le dijo a su padre, el cabeza de familia Jotika: «Venid, cabeza de familia, acercaos al Bienaventurado, y habiéndoos acercado, ofrecedle mis respetos en mi nombre postrando la cabeza ante sus pies. [Decidle]: “Venerable señor, el discípulo laico Dīghāvu está enfermo, dolorido, gravemente indispuesto; pero él le ofrece sus respetos al Bienaventurado postrando su cabeza ante sus pies”. Y le decís así: “Sería bueno, venerable señor, que el Bienaventurado visitara la residencia del discípulo laico Dīghāvu, por compasión”».

«Sí, querido», respondió su padre Jotika, y se acercó al Bienaventurado, le ofreció sus respetos, se sentó a un lado, y le

transmitió dicho mensaje. El Bienaventurado consintió en silencio.

Entonces, el Bienaventurado se vistió, tomó su cuenco y su manto y fue a la residencia del discípulo laico Dīghāvu. Cuando llegó allí, se sentó en el asiento que se le había preparado y dijo al discípulo laico Dīghāvu: «Espero que estés bien, Dīghāvu, espero que estés mejorando. Espero que tus sensaciones dolorosas estén disminuyendo, no aumentando, y que ya pronto notes mejoría, no empeoramiento».

«Venerable señor, no estoy muy bien, no estoy mejorando. Cada vez mis dolores son más fuertes, no disminuyen, y más bien noto empeoramiento en lugar de mejora».

«Por eso, Dīghāvu, debes practicar así: "Llegaré a ser poseedor de una confianza sólida en el Buddha … en el *Dhamma* y … en el *Saṅgha*, y llegaré a ser poseedor de la disciplina moral que es agradable a los nobles: inquebrantable, inexpugnable, intachable, impecable, liberadora, elogiada por los sabios, intocable, conducente a la concentración". Así es, Dīghāvu, como debes practicar».

«Venerable señor, en lo que atañe a estos cuatro factores de la entrada en la corriente, enseñados por el Bienaventurado, estas cosas existen en mí, y vivo en conformidad con ellas. Pues, venerable señor, ya poseo confianza sólida en el Buddha, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, y ya observo la disciplina moral que es agradable a los nobles».

«En tal caso, Dīghāvu, manteniéndote firme en estos cuatro factores de la entrada en la corriente, deberías cultivar, además, seis cosas que son factores de la sabiduría, a saber, Dīghāvu: el vivir contemplando la impermanencia en todas las construcciones intencionales, percibiendo el sufrimiento en lo que es impermanente, percibiendo el no-yo en lo que es sufrimiento, percibiendo la renuncia, percibiendo el desvanecimiento, percibiendo la cesación.[32] Así es, Dīghāvu, como debes practicar».

«Venerable señor, en lo que atañe a estas seis cosas que son factores de la sabiduría, enseñados por el Bienaventurado, estas cosas existen en mí, y vivo en conformidad con ellas. Pues, venerable señor, vivo contemplando la impermanencia en todas las construcciones intencionales, percibiendo el sufrimiento en lo que es impermanente, percibiendo el no-yo en lo que es sufrimiento, percibiendo la renuncia, percibiendo el desvanecimiento, percibiendo la cesación. Sin embargo, venerable señor, me preocupa que, después de morirme, mi padre quede desconsolado».

«No te preocupes por eso, querido Dīghāvu. Y ahora, querido Dīghavu, presta bien atención a las palabras del Bienaventurado».

Entonces, el Bienaventurado, habiendo aconsejado al discípulo laico Dīghāvu con este consejo, se levantó de su asiento y se marchó. No mucho después de la marcha del Bienaventurado, el discípulo laico Dīghāvu murió.

Entonces un grupo numeroso de monjes se acercó al Bienaventurado, y habiéndose acercado, le ofrecieron sus respetos, se sentaron a un lado y, una vez sentados a un lado, le dijeron: «Venerable señor, el discípulo laico Dīghāvu acaba de morir aconsejado por la exhortación del Bienaventurado. ¿Cuál es su destino para su renacer futuro?».

«Monjes, el discípulo laico Dīghāvu era sabio. Practicó según y de acuerdo con el *Dhamma*, y vivió sin generar disputas sobre el *Dhamma*. Con la completa destrucción de las cinco ataduras de esta orilla, el discípulo laico Dīghavu ha renacido espontáneamente [en una morada pura], y allí realizará el *Parinibbāna* sin tener que volver ya de ese mundo».

(SN 55:3; V 344-346)

(4) Cuatro formas de no regresar

«Monjes, cuando así se cultivan y así se practican con asiduidad los

siete factores de la iluminación, cabe esperar siete frutos y siete beneficios. ¿Cuáles son los siete frutos y beneficios?

»Se logra el conocimiento liberador repentinamente en esta misma vida.

»Si no se logra el conocimiento liberador repentinamente en esta misma vida, entonces se logra en el momento de morir.

»Si no se logra el conocimiento liberador repentinamente en esta misma vida o en el momento de morir, entonces, con la completa eliminación de las cinco ataduras de esta orilla, se realiza el *Parinibbāna* en el intervalo.[33]

»Si no se logra el conocimiento liberador repentinamente en esta misma vida … ni se logra el conocimiento liberador en el momento de morir … ni se realiza el *Parinibbāna* en el intervalo, entonces, con la completa destrucción de las cinco ataduras de esta orilla, se realiza el *Parinibbāna* al llegar a su destino.

»Si no se logra el conocimiento liberador repentinamente en esta misma vida … ni se logra el conocimiento liberador en el momento de morir … ni se realiza el *Parinibbāna* en el intervalo … ni al llegar a su destino, entonces, con la completa destrucción de las cinco ataduras de esta orilla, se realiza el *Parinibbāna* sin construcciones intencionales, [sin esfuerzo voluntario].

»Si no se logra el conocimiento liberador repentinamente en esta misma vida … ni se logra el conocimiento liberador en el momento de morir … ni se realiza el *Parinibbāna* en el intervalo …ni al llegar a su destino … ni sin construcciones intencionales, entonces, con la completa destrucción de las cinco ataduras de esta orilla, se realiza el *Parinibbāna* con construcciones intencionales, [con esfuerzo voluntario].

»Si no se logra el conocimiento liberador repentinamente en esta misma vida … ni se logra el conocimiento liberador en el momento de morir …ni se realiza el *Parinibbāna* en el intervalo … ni al llegar a su destino, … ni sin construcciones intencionales, ni con

construcciones intencionales, entonces, con la completa destrucción de las cinco ataduras de esta orilla, entra inexorablemente en la corriente, rumbo a Akaniṭṭha [la más alta de las cinco moradas puras, cf. DN III 237].

»Cuando los siete factores del despertar, monjes, se han cultivado así y se han practicado con asiduidad así, cabe esperar estos siete frutos y beneficios».

(SN 46:3; V 69-70)

4. EL *ARAHANT*

(1) Eliminar la tendencia latente a la presunción «yo soy»

En cierta ocasión, un grupo numeroso de monjes veteranos residía en Kosambi, en el Bosque de Ghosita. En aquel momento, el venerable Khemaka residía en el Bosque de Badarikā, y estaba enfermo, dolorido, gravemente indispuesto.

Entonces, por la tarde, los monjes veteranos salieron de su retiro y le dijeron al venerable Dāsaka. «Ven, amigo Dāsaka, ve donde el monje Khemaka, y le dices así: "Los monjes veteranos te dicen esto: 'Esperamos que estés bien, amigo Khemaka, esperamos que estés mejorando. Esperamos que tus sensaciones dolorosas estén disminuyendo y no aumentando, y que ya pronto notes mejoría, no empeoramiento'"».

«Sí, amigos», respondió el venerable Dāsaka a los monjes veteranos, y fue adonde estaba Khemaka, y le transmitió el mensaje que le habían dado.

[El venerable Khemaka respondió:] «No estoy bien ni me encuentro mejor … ni noté mejoría, más bien empeoramiento».

Entonces, el venerable Dāsaka fue a donde estaban los monjes mayores y les dijo: «El venerable Khemaka ha dicho que no está bien ni se encuentra mejor … [se repite]». «Ve, Dasaka, donde está

el monje Khemaka, y dile así: “Los monjes veteranos te dicen esto: ‘El Bienaventurado habla de estos cinco agregados del apego, a saber: el agregado del apego de la forma material, el agregado del apego de la sensación, el agregado del apego de la percepción, el agregado del apego de las construcciones intencionales y el agregado del apego de la consciencia’. Amigo Khemaka, ¿consideras en alguno de estos cinco agregados del apego algo que sea tu yo o que pertenezca a tu yo?’”».

«Sí, amigos». respondió el venerable Dāsaka, y fue adonde estaba el venerable Khemaka. Le transmitió el mensaje.

[El venerable Khemaka respondió:] «En estos cinco agregados del apego de los que habla el Bienaventurado, a saber: el agregado del apego de la forma material … el agregado del apego de la consciencia, no considero nada como un yo, o como algo que pertenece a un yo».

Entonces, el venerable Dāsaka transmitió esta respuesta a los monjes veteranos. «Ve, hermano Dāsaka, adonde está el monje Khemaka y le dices así: “Los monjes veteranos, monje Khemaka, te dicen esto: ‘El Bienaventurado habla de estos cinco agregados del apego … etc. … Si es cierto que el venerable Khemaka no considera ninguno de los cinco agregados del apego como un yo o como algo que pertenece a un yo, entonces, el venerable Khemaka es un *Arahant* que ha destruido las corrupciones’”».[34]

«Sí, amigos», dijo el venerable Dāsaka, y transmitió el mensaje al monje Khemaka.

[El venerable Khemaka respondió:] «El Bienaventurado habla de estos cinco agregados del apego … etc. … Ciertamente, no considero ninguno de los cinco agregados del apego como un yo o como algo que pertenece a un yo, pero no soy un *Arahant* que ha destruido las corrupciones. Amigos, no considero los cinco agregados del apego como algo que “yo soy”, pero aún no se ha desvanecido en mí [el sentimiento] “yo soy” [con respecto a

ellos]».[35]

El venerable Dāsaka volvió a transmitir la respuesta a los monjes veteranos, quienes le dijeron: «Ve, amigo Dāsaka, donde está el monje Khemaka y le dices así: "Los monjes veteranos te dicen esto: amigo Khemaka, esto que dices *yo soy*, ¿qué dices que es? ¿Dices *yo soy* la forma material o dices *yo soy* algo diferente de la forma material? ¿Dices *yo soy* la sensación … la percepción … las construcciones intencionales? ¿Dices *yo soy* la consciencia, o dices *yo soy* algo diferente de la consciencia? Esto que dices *yo soy*, ¿qué dices que es?"».

«Sí, amigos», respondió el venerable Dāsaka, y transmitió el mensaje otra vez.

[El venerable Khemaka respondió:] «Ya está bien, amigo Dāsaka, de este ir y venir con mensajes. Tráeme por favor un bastón y yo mismo iré adonde están los monjes veteranos».

Entonces, el venerable Khemaka, apoyándose en un bastón, fue adonde estaban los monjes veteranos, intercambiaron saludos y, habiendo terminado esa charla amigable y cortés, se sentó a su lado. Una vez sentado a un lado del venerable Khemaka, los monjes veteranos dijeron esto: «Amigo Khemaka, esto que dices *yo soy*, ¿qué dices que es? ¿Dices *yo soy* la forma material o dices *yo soy* algo diferente de la forma material? ¿Dices *yo soy* la sensación … la percepción … las construcciones intencionales? ¿Dices *yo soy* la consciencia o dices *yo soy* algo diferente de la consciencia? Esto que dices *yo soy*, ¿qué dices que es?».

[El venerable Khemaka respondió:] «No digo que yo soy la forma material … la sensación … la percepción … las construcciones intencionales … la consciencia, ni tampoco digo que yo soy algo diferente de la forma material … la sensación … la percepción … las construcciones intencionales … la consciencia. Amigos, no considero los cinco agregados del apego como algo que *yo soy*, pero aún no se ha desvanecido en mí [el sentimiento] *yo soy* [con

respecto a ellos]».

«Es como el olor de una flor azul o roja o blanca. ¿Hablaría correctamente quien dijera que el olor de la flor está en los estambres, el olor está en los pistilos, el olor está en los pétalos?»

«De ningún modo, amigo Khemaka».

«Y entonces, amigos, ¿cómo habría que decirlo para formularlo correctamente?».

«Pues para formularlo correctamente, habría que decir que el olor es de la flor».

«Del mismo modo, amigos, no digo que yo soy la forma material … la sensación … la percepción … las construcciones intencionales … la consciencia, ni tampoco digo que yo soy algo diferente de la forma material … la sensación … la percepción … las construcciones intencionales … la consciencia. Amigos, no considero los cinco agregados del apego como algo que *yo soy*, pero aún no se ha desvanecido en mí [el sentimiento] *yo soy* [con respecto a ellos]».

«Se puede dar el caso, amigos, de un Noble discípulo que se ha liberado de las cinco ataduras de esta orilla, pero todavía no ha eliminado en los cinco agregados del apego un residuo de la presunción *yo soy*, el deseo *yo soy*, la tendencia latente *yo soy*. En el futuro, vive contemplando el surgimiento y la cesación en los cinco agregados del apego: "ésta es forma material, éste es el origen de la forma material, ésta es la desaparición de la forma material; ésta es la sensación… ésta es la percepción … éstas son las construcciones intencionales … ésta es la consciencia, éste es el origen de la consciencia, ésta es la desaparición de la consciencia". Al vivir contemplando el surgimiento y la cesación de los cinco agregados del apego, llega a erradicar de ellos el residuo aún no eliminado de la presunción *yo soy*, el deseo de *yo soy*, la tendencia latente *yo soy*.

»Imaginad, amigos, una ropa sucia y llena de manchas que los dueños dieran al lavandero. El lavandero frotaría bien fuerte

aquella ropa con sal, potasa, boñiga de vaca, y después la aclararía con agua limpia. Seguramente la ropa quedaría completamente blanca y resplandeciente, pero con un residuo de olor a la sal, potasa y boñiga de vaca que no habrían sido eliminados. Entonces, el lavandero devolvería la ropa a los dueños y los dueños la pondrían a remojo en un bidón con agua perfumada, que llegaría a erradicar el residuo de olor a sal, potasa y boñiga de vaca que no habían sido eliminados.[36]

»Del mismo modo, amigos, puede darse el caso de un Noble discípulo que ha renunciado a las cinco ataduras de esta orilla, pero todavía no ha eliminado en los cinco agregados del apego un residuo de la presunción *yo soy*, el deseo *yo soy*, la tendencia latente *yo soy*. En el futuro, vive contemplando el surgimiento y la cesación en los cinco agregados del apego: "ésta es forma material, éste es el origen de la forma material, ésta es la desaparición de la forma material; ésta es la sensación… ésta es la percepción … éstas son las construcciones intencionales … ésta es la consciencia, éste es el origen de la consciencia, ésta es la desaparición de la consciencia". Al vivir contemplando el surgimiento y la cesación de los cinco agregados del apego, llega a erradicar de ellos el residuo aún no eliminado de la presunción *yo soy*, el deseo de *yo soy*, la tendencia latente *yo soy*».

Habiendo hablado así, los monjes veteranos dijeron al venerable Khemaka: «No preguntamos al venerable Khemaka con deseo de incomodarle, sino para que el venerable Khemaka desarrolle con amplitud las enseñanzas del Bienaventurado, las explique, las enseñe, las transmita, las establezca, las demuestre, las analice y las esclarezca. Y, en efecto, el venerable Khemaka ha explicado, enseñado, transmitido, establecido, demostrado, analizado y esclarecido ampliamente las enseñanzas del Bienaventurado».

Así habló el venerable Khemaka. Los monjes veteranos, satisfechos, se regocijaron con sus palabras. Y, mientras esta

exposición era pronunciada, los sesenta monjes veteranos liberaron sus mentes de las corrupciones por carecer de apego, y así lo hizo también el venerable Khemaka.

(SN 22:89; III 126-132)

(2) El aprendiz y el *Arahant*

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Bienaventurado residía en Kosambi, en la Arboleda de Ghosita. Allí el Bienaventurado dijo a los monjes: «Existe, monjes, un método por el cual el monje aprendiz sabe: "estoy al nivel del monje aprendiz", y el monje que ya no necesita entrenamiento sabe: "estoy al nivel del que no necesita entrenamiento".

»¿Y cuál es, monjes, el método por el que el monje aprendiz sabe: "estoy al nivel del monje aprendiz?".

»He aquí, monjes, que un monje que todavía requiere entrenamiento conoce tal y como es: "esto es sufrimiento", conoce tal y como es "éste es el origen del sufrimiento" … "esto es el final del sufrimiento", … "éste es el camino que conduce al final del sufrimiento". Éste es, monjes, el método por el que el monje aprendiz sabe: "estoy al nivel del monje aprendiz".

»Además, monjes, el monje aprendiz reflexiona así: "¿existe fuera de aquí[37] otro asceta o brahmán que, como el Bienaventurado, enseñe el *Dhamma* tal cual es, así de verdadero y real?" Él sabe así: "No existe fuera de aquí otro asceta o brahmán que, como el Bienaventurado, enseñe el *Dhamma* tal cual es, así de verdadero y real". Esto también es, monjes, un método por el que el monje aprendiz sabe: "estoy al nivel del monje aprendiz".

»Asimismo, monjes, el monje aprendiz conoce las cinco facultades: la facultad de la fe, de la energía, de la atención, de la concentración, de la sabiduría. Vive sin haber experimentado con el cuerpo su destino final, su fin supremo, su fruto, su fin último, pero

los discierne con sabiduría y los contempla.[38] Éste es también, monjes, un método por el que el monje aprendiz sabe: "estoy al nivel del monje aprendiz".

»¿Y cuál es, monjes, el método por el que el monje que ya no necesita entrenamiento sabe: "estoy al nivel del monje que no necesita entrenamiento"?. He aquí, monjes, que el monje que ya no necesita entrenamiento conoce las cinco facultades: la facultad de la fe … la facultad de la sabiduría. Vive habiendo experimentado con el cuerpo su destino final, su fin supremo, su fruto, su fin último, y, discerniéndolos con sabiduría, los contempla. Éste es también, monjes, un método por el que el monje que ya no necesita entrenamiento sabe: "estoy al nivel del monje que ya no necesita entrenamiento".

»Asimismo, monjes, el monje que ya no necesita entrenamiento conoce las seis facultades sensoriales, a saber: la facultad de la vista, la facultad del oído, la facultad del olfato, la facultad del gusto, la facultad del tacto y la facultad de la mente. Sabe que estas seis facultades sensoriales cesarán sin dejar resto alguno en todas sus formas y todas sus manifestaciones, y sabe que ya no reaparecerán otras seis facultades sensoriales en ningún lugar de ninguna manera. Éste es también, monjes, un método por el que el monje que ya no necesita entrenamiento sabe: "estoy al nivel del monje que ya no necesita entrenamiento"».

(SN 48:53; V 229-230)

(3) Un monje que ha levantado la barrera

30. «Monjes, se llama [*Arahant*] al monje que ha levantado la barrera, el que ha cubierto el foso, el que ha arrancado el arco de la puerta, el que ha abierto los cerrojos, el que ha arriado la bandera, el que ha abandonado la carga, el que no lleva grilletes.

31. »¿Y cómo es, monjes, el monje [*Arahant*] que ha levantado la

barrera? He aquí, monjes, un monje que ha renunciado a la ignorancia, la ha cortado de raíz y la ha dejado como el tronco de una palmera que, una vez arrancado, ya no puede volver a brotar ni crecer de nuevo. Así es, monjes, el monje que ha levantado la barrera.

32. »¿Y cómo es, monjes, el monje [*Arahant*] que ha cubierto el foso? He aquí, monjes, que el monje ha renunciado al renacer, al ciclo de nacimientos, los ha cortado de raíz y los ha dejado como el tronco de una palmera … [como antes]. Así es, monjes, el monje que ha cubierto el foso.

33. »¿Y cómo es, monjes, el monje [*Arahant*] que ha arrancado el arco de la puerta? He aquí, monjes, que el monje ha renunciado al deseo, lo ha cortado de raíz y lo ha dejado como el tronco de una palmera … [como antes]. Así es, monjes, el monje que ha arrancado el arco de la puerta.

34. »¿Y cómo es, monjes, el monje [*Arahant*] que ha abierto los cerrojos? He aquí, monjes, que el monje ha renunciado a las cinco ataduras de esta orilla, las ha cortado de raíz y las ha dejado como el tronco de una palmera … [como antes]. Así es, monjes, el monje que ha abierto los cerrojos.

35. »¿Y cómo es, monjes, el monje noble que ha arriado la bandera, se ha desprendido de la carga y no lleva grilletes? He aquí, monjes, que el monje ha renunciado a la presunción del "yo soy", la ha cortado de raíz y la ha dejado como el tronco de una palmera … [como antes]. Así es, monjes, el monje noble que ha arriado la bandera, ha abandonado la carga y no lleva grilletes».

(de MN 22: *Alagaddūpama Sutta*; I 139-140)

(4) Nueve cosas que un *Arahant* no puede hacer

«En el pasado, y también hoy en día, afirmo de un monje que sea un *Arahant* que ha destruido las corrupciones –que ha consumado la

vida de santidad, hecho lo que había por hacer, abandonado la carga, logrado la meta, destruido completamente la atadura del devenir y está liberado mediante la perfección del conocimiento– que es imposible que cometa nueve transgresiones: es imposible que quite la vida [a ningún ser vivo]; es imposible que robe y tome lo que no le es dado; es imposible que tenga relaciones sexuales; es imposible que diga mentiras deliberadamente; es imposible que disfrute la acumulación de bienes y placeres sensuales como antes cuando tenía hogar; es imposible que emprenda una acción inmoral basada en el deseo; es imposible que emprenda una acción inmoral basada en el odio; es imposible que emprenda una acción inmoral basada en la ignorancia; es imposible que emprenda una acción inmoral basada en el miedo. En el pasado, y también hoy en día afirmo de un monje que sea un *Arahant* que ha destruido las corrupciones … que es imposible que cometa nueve transgresiones».

(de AN 9:7; IV 370-371)

(5) Una mente imperturbable

[El venerable Sāriputta dijo:] «Amigo, cuando la mente de un monje está plenamente liberada, incluso cuando formas intensas cognoscibles por el ojo llegan a su campo visual, no dominan por completo su mente, su mente permanece impoluta, firme, imperturbable, y contempla su cesación. Incluso cuando sonidos intensos cognoscibles por el oído … olores intensos cognoscibles por la nariz … sabores intensos cognoscibles por la lengua … objetos táctiles intensos cognoscibles por el cuerpo … objetos mentales intensos cognoscibles por la mente llegan al campo de la mente, no dominan por completo su mente, su mente permanece impoluta, firme, imperturbable, y contempla su cesación.

»Imagínate, amigo, que hubiera una columna de piedra de dieciséis metros, ocho metros hundida en el suelo y ocho metros por

encima de la superficie. Y que llegaran del este intensas lluvias y vientos. La columna no temblaría, no se tambalearía, ni se desmoronaría. O imagínate que las intensas lluvias y vientos llegaran del sur o del oeste o del norte. Del mismo modo, la columna no temblaría, no se tambalearía, ni se desmoronaría. ¿Por qué razón? Pues, amigo, por la profundidad que tiene la base de la columna de piedra.

»Del mismo modo, amigo, cuando la mente de un monje está plenamente liberada, incluso cuando formas intensas cognoscibles por el ojo llegan a su campo visual, no dominan por completo su mente, su mente permanece impoluta, firme, imperturbable, y contempla su cesar. Incluso cuando sonidos intensos cognoscibles por el oído … olores intensos cognoscibles por la nariz … sabores intensos cognoscibles por la lengua … objetos táctiles intensos cognoscibles por el cuerpo … objetos mentales intensos cognoscibles por la mente llegan al campo de la mente, no dominan por completo su mente, su mente permanece impoluta, firme, imperturbable, y contempla su cesación».

(de AN 9:26; IV 404-405)

(6) Los diez poderes de un monje *Arahant*

[El Buddha preguntó al venerable Sāriputta:] «Sāriputta, ¿cuántos poderes posee un monje con las corrupciones destruidas a partir de los cuales sabe que ha destruido las corrupciones?».

«Diez son, venerable señor, los poderes que posee un monje con las corrupciones destruidas a partir de los cuales sabe que ha destruido las corrupciones». «¿Qué diez?».

«He aquí, venerable señor, que un monje que ha destruido las corrupciones ha visto bien con perfecta sabiduría, tal y como son, todas las construcciones intencionales como impermanentes. Éste es un poder del monje con las corrupciones destruidas a partir del cual

sabe que ha destruido las corrupciones.

»Además, venerable señor, un monje que ha destruido las corrupciones ha visto bien con perfecta sabiduría, tal y como son, los placeres sensuales como similares a un pozo de ascuas. Éste es un poder del monje con las corrupciones destruidas…

»Además, venerable señor, la mente de un monje que ha destruido las corrupciones se inclina al retiro, se decanta por el retiro y tiende al retiro; mora retirado, se deleita con la renuncia, y ha llevado a término todas las cosas que sirven de fundamento para las corrupciones. Éste es un poder del monje con las corrupciones destruidas…

»Además, venerable señor, la mente de un monje que ha destruido las corrupciones ha cultivado los cuatro fundamentos de la atención hasta tenerlos bien desarrollados. Éste es un poder del monje con las corrupciones destruidas…

»Además, venerable señor, un monje que ha destruido las corrupciones ha cultivado los cuatro tipos de recto empeño … las cuatro bases de los superpoderes … las cinco facultades … los cinco poderes … los siete factores de la iluminación… ha cultivado el Noble Óctuple Sendero hasta tenerlos bien desarrollados. Éste es un poder del monje con las corrupciones destruidas a partir del cual puede saber que ha destruido las corrupciones».[39]

(AN 10:90; V 174-175)

(7) El sabio en paz

20. [El Buddha se dirigió a Pukkusati con estas palabas:] «Entonces [después de contemplar los seis elementos,] queda sólo la ecuanimidad, purificada y resplandeciente, maleable, dispuesta para la acción, radiante.[40] …

21. »Conoce lo siguiente: “Si aplicara esta ecuanimidad así purificada y resplandeciente a la base del espacio infinito y

cultivara la mente de acuerdo con esta cualidad, mi ecuanimidad permanecería fundamentada por ella y apegada a ella por mucho tiempo.[41] Si aplicara esta ecuanimidad así purificada y resplandeciente a la base de la consciencia infinita … a la base de la nada … a la base de ni la percepción ni la no-percepción, y cultivara la mente de acuerdo con esta cualidad, mi ecuanimidad permanecería fundamentada por ella y apegada a ella por mucho tiempo".

22. »Conoce lo siguiente: "Si aplicara esta ecuanimidad así purificada y resplandeciente al plano del espacio infinito y cultivara la mente de acuerdo con esta cualidad, esto sería condicionado.[42] Si aplicara esta ecuanimidad así purificada y resplandeciente a la base de la consciencia infinita … a la base de la nada … a la base de ni la percepción ni la no-percepción, y cultivara la mente de acuerdo con esta cualidad, esto sería condicionado". No genera construcciones intencionales ni intenciones sobre el existir o el no-existir.[43] Al no generar construcciones intencionales ni intenciones sobre el existir o el no-existir, no se apega a nada en el mundo. Al no apegarse, no se inquieta y, al no inquietarse, realiza el *Parinibbāna* por sí mismo. Entonces, comprende: "El nacimiento ha sido destruido, la vida de santidad se ha consumado, se ha hecho lo que había por hacer, no hay ya más devenir".[44]

23. »Si experimenta una sensación agradable,[45] sabe: "es impermanente", sabe: "no hay aferramiento", sabe: "no hay regocijo". Si experimenta una sensación desagradable, sabe: "es impermanente", sabe: "no hay aferramiento", sabe: "no hay regocijo". Si experimenta una sensación ni agradable ni desagradable, sabe: "es impermanente", sabe: "no hay aferramiento", sabe: "no hay regocijo".

24. »Si experimenta una sensación agradable, la experimenta sin vínculos; si experimenta una sensación desagradable, la experimenta sin vínculos, si experimenta una sensación ni

agradable ni desagradable, la experimenta sin vínculos. Si experimenta una sensación que terminará cuando el cuerpo [termine], sabe que experimenta la sensación que terminará cuando el cuerpo [termine]. Si experimenta una sensación que terminará cuando la vida [termine], sabe que experimenta una sensación que terminará cuando la vida [termine]. Sabe: "después de la descomposición del cuerpo, después de terminar la vida, al no haber ya regocijo, todo lo que siente se enfriará".[46] Monje, así como una lámpara de aceite luce en dependencia del aceite y en dependencia de la mecha, cuando se termina su aceite y su mecha, al no haber ya otro combustible, sin combustible, se extingue.[*] Del mismo modo, monje, si experimenta una sensación que terminará cuando el cuerpo [termine] … al no haber ya regocijo, todo lo que siente se enfriará.[47]

25. »Por tanto, el monje que tiene este conocimiento, posee también el supremo fundamento de la sabiduría. Pues ésta es, monje, la suprema noble sabiduría, a saber, el conocimiento de la destrucción de todo el sufrimiento.

26. »La liberación de aquél está fundamentada en la verdad y es inamovible. Pues, monje, aquello cuya naturaleza es falsa es una falsedad, y aquello cuya naturaleza es verdadera es una verdad: el *Nibbāna*. Por lo tanto, el monje que tiene este conocimiento posee también el supremo fundamento de la verdad. Pues ésta es, monje, la suprema noble verdad, a saber, el *Nibbāna*, cuya naturaleza es verdadera.[48]

27. »Antes, en efecto, cuando era ignorante, aceptaba y acumulaba posesiones,[49] pero ahora ha renunciado a ellas, las ha cortado de raíz, y las ha dejado como el tronco de una palmera que, una vez arrancado, ya no puede volver a brotar ni crecer de nuevo. Por tanto, el monje que tiene este conocimiento posee también la suprema práctica del desasimiento. Pues éste es, monje, el supremo noble desasimiento, a saber: el desasimiento de todas las

posesiones.

28. »Antes, en efecto, cuando era ignorante, experimentaba codicia, deseo y apego, pero ahora ha renunciado a ellos, los ha cortado de raíz … Antes, en efecto, cuando era ignorante, experimentaba enojo, malevolencia y odio, pero ahora ha renunciado a ellos, los ha cortado de raíz … Antes, en efecto, cuando era ignorante, experimentaba ignorancia y ofuscación, pero ahora ha renunciado a ellas, las ha cortado de raíz, y las ha dejado como el tronco de una palmera que, una vez arrancado, ya no puede volver a brotar ni crecer de nuevo. Por tanto, el monje que tiene este conocimiento posee también la suprema práctica del sosiego. Pues éste es, monje, el supremo noble sosiego, a saber: el sosiego del apego, del odio y de la ofuscación.

29. »Fue en referencia a esto por lo que anteriormente se dijo: “No se debe ser negligente con la sabiduría, se debe proteger la verdad, se debe fomentar el desasimiento, se debe fomentar la paz”.

30.»Igualmente se dijo esto: “Al que permanece firme ante la marea de las presunciones, al que no le llega la marea de las presunciones, se le llama sabio en paz”.[50] ¿Y en referencia a qué se dijo esto?

31. »Monje, [afirmar] “yo soy”, eso es una presunción. [Afirmar] “yo soy esto”, eso es una presunción. [Afirmar] “yo seré”, eso es una presunción. [Afirmar] “yo no seré”, eso es una presunción. [Afirmar] “yo existiré con forma material”, eso es una presunción. [Afirmar] “yo existiré sin forma material”, eso es una presunción. [Afirmar] “yo existiré con percepción”, eso es una presunción. [Afirmar] “yo existiré sin percepción”, eso es una presunción. [Afirmar] “yo existiré ni con percepción ni con no-percepción”, eso es una presunción.[51] Monje, la presunción es una enfermedad; la presunción es un tumor; la presunción es una flecha envenenada. Al que ha transcendido todas las presunciones se le llama sabio en paz. Y el sabio en paz, monje, no nace, no envejece, no muere, no

tiembla, no anhela. No hay nada en él por lo que pudiera [re]nacer,[52] y si no [re]nace, ¿cómo va a envejecer? Y si no envejece, ¿cómo va a morir? Y si no muere, ¿cómo va a temblar? Y si no tiembla, ¿cómo va a anhelar?

32. »Fue en referencia a esto por lo que se dijo: "Al que permanece firme ante la marea de las presunciones, al que no le llega la marea de las presunciones, se le llama sabio en paz"».

(de MN 140: *Dhātuvibhaṅga Sutta*; III 244-247)

(8) Ciertamente son felices los *Arahant*s

Ciertamente son felices los *Arahant*s,
no existe en ellos el deseo,
han cortado la presunción «yo soy»,
han rasgado la malla de la ofuscación.

Sin deseos, han alcanzado [su destino],
su mente es inmaculada,
sin mancharse en el mundo,
han llegado a ser como Brahmā, sin corrupciones.

Han conocido completamente los cinco agregados,
moran en las siete buenas cualidades,[53]
son personas superiores dignas de elogio,
son legítimos descendientes del Buddha.

Han conseguido los siete tesoros,
consumado los tres entrenamientos,[54]
son grandes héroes que siguen caminando,
habiendo renunciado al miedo y al temor.

Poseyendo los diez factores,
concentrados como las grandes Nagas,

son ciertamente los mejores en este mundo,
pues no existe en ellos el deseo.[55]

Ha surgido en ellos el conocimiento de los avezados,
éste es su último cuerpo.
En cuanto a la esencia de la vida de santidad,
ya no dependen de otros.

No fluctúan en la diversidad,[56]
liberados completamente del renacer,
habiendo conquistado el dominio de sí mismos
han conquistado, en efecto, todo el mundo.

Arriba, a través, abajo,
no existe en ellos el goce,
rugen con el rugido del león,
son los buddhas insuperables en el mundo.

(de SN 22:76; III 83-84)

5. EL *TATHĀGATA*

(1) El Buddha y el *Arahant*

«El *Tathāgata*, monjes, es un *Arahant* perfecta y completamente iluminado. Por desengañarse con la forma material, por su desvanecimiento y su cesación, está liberado mediante el desapego, y se le llama perfecta y completamente iluminado. Por desengañarse con la sensación … la percepción … las construcciones intencionales … la consciencia, por su desvanecimiento y su cesación, está liberado mediante el desapego, y se le llama perfecta y completamente iluminado.» Monjes, el monje liberado por la sabiduría, por desengañarse con la forma

material, por su desvanecimiento y su cesación, está liberado mediante el desapego, y se le llama liberado por la sabiduría.

»Monjes, el monje liberado por la sabiduría, por desengañarse con la sensación … la percepción … las construcciones intencionales … la consciencia, por su desvanecimiento y su cesación, está liberado mediante el desapego, y se le llama liberado por la sabiduría.[57]

En este sentido, monjes, ¿cuál es la diferencia?, ¿cuál es la distinción?, ¿qué es lo que separa a un *Tathāgata*, que es un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, de un monje liberado por la sabiduría?».

«Venerable señor, para nosotros las enseñanzas tienen al Bienaventurado como raíz, tienen al Bienaventurado como guía, tienen al Bienaventurado como refugio. Sería bueno, venerable señor, que el Bienaventurado nos aclarara el significado de sus palabras. Y, habiéndole escuchado, los monjes las recordarán».

«Entonces, monjes, escuchad bien, prestad atención, y hablaré».

«Sí, venerable señor», le contestaron los monjes, y el Bienaventurado dijo esto: «Monjes, el *Tathāgata*, que es un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, hace surgir un camino que estaba sin surgir, da a conocer un camino que era desconocido, explica un camino que estaba sin explicar; es conocedor del camino, sabedor del camino, experto en el camino. En cambio, monjes, los discípulos viven ahora siguiendo el camino, y llegan a la meta después.

»Ésta es la diferencia, ésta es la distinción, esto es lo que separa a un *Tathāgata*, que es un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, de un monje liberado por la sabiduría».

(SN 22:58; III 65-66)

(2) Por el bien de muchos

«Monjes, estas tres personas surgen en el mundo por el bien de

muchos, por la felicidad de muchos, por compasión con el mundo, para el bienestar, el bien y la felicidad de dioses y humanos. ¿Qué tres?

»He aquí, monjes, que surge en el mundo un *Tathāgata*, que es un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado. Enseña el *Dhamma* que es bueno en su principio, bueno en su mitad, bueno en su final, tanto en la letra como en el espíritu, proclama la vida de santidad lograda en su integridad y completamente pura. Ésta es, monjes, la primera persona que surge en el mundo por el bien de muchos, por la felicidad de muchos, por compasión con el mundo, para el bienestar, el bien y la felicidad de dioses y humanos.

»Después, monjes, un discípulo de ese maestro es un *Arahant*, que ha destruido las corrupciones, consumado la vida de santidad, hecho lo que había por hacer, abandonado la carga, logrado la meta, destruido completamente la atadura del devenir, y está liberado mediante la perfección del conocimiento. Enseña el *Dhamma* que es bueno al principio … proclama la vida de santidad lograda en su integridad y completamente pura. Ésta es, monjes, la segunda persona que surge en el mundo por el bien de muchos, por la felicidad de muchos, por compasión con el mundo, para el bienestar, el bien y la felicidad de dioses y humanos.

»Después, monjes, un discípulo de ese maestro es un aprendiz que sigue el camino, muy instruido, observando las reglas y ceremonias. También enseña el *Dhamma* que es bueno en su principio, bueno en su mitad, bueno en su final, tanto en la letra como en el espíritu, proclama la vida de santidad lograda en su integridad y completamente pura. Ésta es, monjes, la tercera persona que surge en el mundo por el bien de muchos, por la felicidad de muchos, por compasión con el mundo, para el bienestar, el bien y la felicidad de

dioses y humanos».

(It 84; 78-79)

(3) El rugido del león de Sāriputta

El venerable Sāriputta se acercó al Bienaventurado, le ofreció sus respetos, se sentó a su lado, y dijo: «Venerable señor, tengo tal confianza en el Bienaventurado que creo que no ha habido, ni habrá, ni hay en el presente otro asceta o brahmán tan conocedor como el Bienaventurado de lo que respecta a la iluminación».[58]

«Altisonantes e impetuosas son las palabras que dices, Sāriputta, has rugido como ruge un león. ¿Acaso has conocido, abarcando con tu mente, la mente de todos los bienaventurados que fueron *Arahant*s perfecta y completamente iluminados en el pasado: "así era la disciplina moral de los bienaventurados, así eran las cualidades de los bienaventurados, así era la sabiduría de los bienaventurados, así vivían los bienaventurados, así se liberaron los bienaventurados?"».[59]

«No, venerable señor».

«¿Acaso has conocido, abarcando con tu mente, la mente de todos los bienaventurados que serán *Arahant*s perfecta y completamente iluminados en el futuro: "así será la disciplina moral de los bienaventurados, así serán las cualidades de los bienaventurados, así será la sabiduría de los bienaventurados, así vivirán los bienaventurados, así se liberarán los bienaventurados?"».

«No, venerable señor».

«¿Acaso has conocido, abarcando con tu mente, la mente del *Arahant* perfecta y completamente iluminado del presente: "así es la disciplina moral del Bienaventurado, así es el *Dhamma* del Bienaventurado, así es la sabiduría del Bienaventurado, así vive el Bienaventurado, así se ha liberado el Bienaventurado?"».

«No, venerable señor».

«En este caso, Sāriputta, no habiendo conocido, abarcando con tu mente, la mente de los *Arahant*s perfecta y completamente iluminados del pasado, futuro y presente, ¿por qué dices palabras altisonantes e impetuosas, Sāriputta, rugiendo como ruge un león: "Venerable señor, tengo tal confianza en el Bienaventurado que creo que no ha habido, ni habrá, ni hay en el presente otro asceta o brahmán tan conocedor como el Bienaventurado de lo que respecta a la iluminación?"».

«Es cierto, venerable señor, que no conozco, abarcando con mi mente, los *Arahant*s perfecta y completamente iluminados del pasado, futuro y presente, pero lo sé por deducción a partir del *Dhamma*. Imaginaos, venerable señor, la ciudad fronteriza de un reino, una ciudad con cimientos sólidos, con murallas y torres macizas, con una sola puerta de entrada. Imaginaos que hubiera en aquella puerta un guardián sabio, experimentado, inteligente, que no dejara entrar a desconocidos, y sólo dejara entrar a conocidos. Imaginaos que el guardián recorriera el perímetro de aquella ciudad y no encontrara en la muralla una sola apertura o grieta, ni tan siquiera del tamaño por el que se pudiera colar un gato. Entonces, el guardián sabría: "Sin duda, los seres vivos de gran tamaño que entren en esta ciudad, o salgan de ella, sólo pueden hacerlo por esta puerta".

»Del mismo modo, venerable señor, yo sé por deducción a partir del *Dhamma* que: "Todos aquellos *Arahant*s perfecta y completamente iluminados que hubo en el pasado, todos aquellos bienaventurados, habiéndose liberado de las cinco ataduras, de las impurezas de la mente que debilitan la sabiduría, habiendo aplicado bien sus mentes a los cuatro fundamentos de la atención, y habiendo cultivado hasta su compleción los siete factores de la iluminación, despertaron a la insuperable, perfecta y completa iluminación".

»Y también, venerable señor, que todos aquellos *Arahant*s perfecta

y completamente iluminados que habrá en el futuro, todos aquellos bienaventurados, habiendo renunciado a las cinco ataduras, a las impurezas de la mente que debilitan la sabiduría, habiendo aplicado bien sus mentes a los cuatro fundamentos de la atención, y habiendo cultivado hasta su compleción los siete factores de la iluminación, despertarán a la insuperable, perfecta y completa iluminación.

»Y también, venerable señor, que el presente Bienaventurado, el *Arahant* perfecta y completamente iluminado, habiendo renunciado a las cinco ataduras, a las impurezas de la mente que debilitan la sabiduría, habiendo aplicado bien su mente a los cuatro fundamentos de la atención, y habiendo cultivado hasta su compleción los siete factores de la iluminación, ha despertado a la insuperable, perfecta y completa iluminación».

«¡Muy bien, Sāriputta! ¡Muy bien! Por tanto, Sāriputta, deberías repetir a menudo esta formulación del *Dhamma* a los monjes y a las monjas, a los discípulos laicos y las discípulas laicas. Aunque haya algunas personas sin entendimiento que estén confusas o perplejas en lo que atañe al *Tathāgata*, cuando escuchen esta formulación del *Dhamma* renunciarán a su confusión y perplejidad».

(SN 47:12; V 159-161)

(4) Los poderes y los fundamentos de la confianza en sí mismo del *Tathāgata*

9. «Sāriputta, el *Tathāgata* posee estos diez poderes, gracias a los cuales puede proclamar que es el líder de la manada, puede rugir con el rugido del león, puede poner en movimiento la rueda de Brahmā.[60] ¿Qué diez?

10. (1) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* conoce tal y como es lo posible como posible, y lo imposible como imposible.[61] Éste es uno de los poderes gracias a los cuales puede proclamar que es el

líder de la manada, puede rugir con el rugido del león, puede poner en movimiento la rueda de Brahmā.

11. (2) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* conoce tal y como es el fruto de las acciones emprendidas en el pasado, el futuro y el presente, su causa, su fundamento. Éste es uno de los poderes… la rueda de Brahmā.[62]

12. (3) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* conoce tal y como es el camino que lleva a todos los bienes. Este es uno de los poderes… la rueda de Brahmā.[63]

13. (4) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* conoce tal y como es el mundo con sus diversos elementos, con sus múltiples elementos. Éste es uno de los poderes… la rueda de Brahmā.

14. (5) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* conoce tal y como son las diversas predisposiciones de los seres. Éste es uno de los poderes… la rueda de Brahmā.[64]

15. (6) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* conoce tal y como es el alcance de las facultades de otros seres, de otras personas. Éste es uno de los poderes… la rueda de Brahmā.[65]

16. (7) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* conoce tal y como es la impureza, la pureza y el salir de los *jhāna*s, las liberaciones, las concentraciones y los logros meditativos. Éste es uno de los poderes… la rueda de Brahmā.[66]

17. (8) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* recuerda tal y como son sus múltiples vidas anteriores, es decir, un nacimiento, dos, tres, cuatro, cinco, diez, veinte, treinta, cuarenta, cincuenta, cien, mil, cien mil nacimientos, muchos ciclos cósmicos de contracción, muchos ciclos cósmicos de expansión, muchos ciclos cósmicos de contracción y expansión: “Allí, así me llamaba, tal era mi familia, tal era mi apariencia, tal era mi alimento, así experimenté placer y dolor, tanto así duró mi vida, allí fallecí y en otra parte reaparecí; allí, así me llamaba, tal era mi familia, tal era mi apariencia, tal era mi alimento, así experimenté placer y dolor, tanto así duró mi vida,

allí fallecí y aquí reaparecí". Así, recuerda sus múltiples vidas anteriores con sus características y detalles. Este es uno de los poderes… la rueda de Brahmā.

18. (9) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata* con el ojo divino purificado, que va más allá del humano, ve a los seres falleciendo y reapareciendo, conoce a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados, desafortunados según sus acciones anteriores y sabe: "Ciertamente, los seres de mala conducta corporal, de mala conducta verbal, de mala conducta mental, que insultan a los Nobles, que tienen puntos de vista erróneos, cuyas acciones se derivan de puntos de vista erróneos tras la muerte y descomposición del cuerpo, reaparecen en la perdición, en un mal destino, en lugares de sufrimiento, en los infiernos. Pero aquellos seres de buena conducta corporal, de buena conducta verbal, de buena conducta mental, que no insultan a los Nobles, que tienen recta visión, cuyas acciones se derivan de la recta visión, tras la muerte y descomposición del cuerpo, reaparecen en un buen destino, en algún mundo celestial". Así, con el ojo divino purificado que va más allá del humano, ve a los seres falleciendo y reapareciendo, conoce a los seres inferiores, superiores, bellos, feos, afortunados, desafortunados y sabe que renacen según sus acciones anteriores. Este es uno de los poderes… la rueda de Brahmā.

19. (10) »He aquí, Sāriputta, que el *Tathāgata*, habiendo experimentado por su propio conocimiento superior en este mismo mundo la destrucción de las corrupciones, alcanza y mora en la liberación de la mente y la liberación por la sabiduría que están libres de corrupciones. Éste es también uno de los poderes gracias a los cuales puede proclamar que es el líder de la manada, puede rugir con el rugido del león, puede poner en movimiento la rueda de Brahmā.

20. »El *Tathāgata* posee estos diez poderes, gracias a los cuales puede proclamar que es el líder de la manada, puede rugir con el

rugido del león, puede poner en movimiento la rueda de Brahmā.

[…]

22. »Éstos son, Sāriputta, los cuatro fundamentos de la confianza en sí mismo del *Tathāgata*,[67] gracias a los cuales puede proclamar que es el líder de la manada, puede rugir con el rugido del león, puede poner en movimiento la rueda de Brahmā. ¿Qué cuatro?

23. »He aquí que no contemplo ningún indicio por el que algún asceta, o brahmán, o deidad, o Māra, o Brahmā, o cualquier otro ser en el mundo pudiera acusarme legítimamente de lo siguiente: "Proclamas estar perfecta y completamente iluminado, pero no estás perfecta y completamente iluminado sobre estas cosas". Y, no contemplando ningún indicio de esto, tengo seguridad, no tengo miedo, tengo confianza en mí mismo.

24. »He aquí que no contemplo ningún indicio por el que algún asceta, o brahmán, o deidad, o Māra, o Brahmā, o cualquier otro ser en el mundo pudiera acusarme legítimamente de lo siguiente: "Proclamas haber destruido las corrupciones, pero no has destruido esas corrupciones". Y, no contemplando ningún indicio de esto, tengo seguridad, no tengo miedo, tengo confianza en mí mismo.

25. »He aquí que no contemplo ningún indicio por el que algún asceta, o brahmán, o deidad, o Māra, o Brahmā, o cualquier otro ser en el mundo pudiera acusarme legítimamente de lo siguiente: "Las cosas que llamas obstáculos, no obstaculizan al que las cultiva". Y, no contemplando ningún indicio de esto, tengo seguridad, no tengo miedo, tengo confianza en mí mismo.

26. »He aquí que no contemplo ningún indicio por el que algún asceta, o brahmán, o deidad, o Māra, o Brahmā, o cualquier otro ser en el mundo pudiera acusarme legítimamente de lo siguiente: "Enseñas el *Dhamma* a alguien para un fin, pero no conduce a la plena destrucción del sufrimiento de quien lo practica". Y, no contemplando ningún indicio de esto, tengo seguridad, no tengo miedo, tengo confianza en mí mismo.

27. »Éstos son, Sāriputta, los cuatro fundamentos de la confianza en sí mismo que posee El *Tathāgata*, y, por poseerlos, puede proclamar que es el líder de la manada, puede rugir con el rugido del león, puede poner en movimiento la rueda de Brahmā».

(de MN 12: *Mahāsīhanāda Sutta*; I 70-72)

(5) La fuente de una gran luz

«Monjes, mientras no surgen en el mundo el sol y la luna, no existe la fuente de una gran luz y resplandor, sino que reina una gran oscuridad cegadora y una densa masa de tiniebla; asimismo, no se distinguen el día de la noche, no se distingue el mes de la quincena, ni se distinguen las estaciones y los años. Pero, monjes, cuando surgen en el mundo el sol y la luna, entonces existe la fuente de una gran luz y resplandor, entonces desaparece la oscuridad cegadora y la densa masa de tiniebla, y se puede distinguir entre el día y la noche, entre el mes y la quincena, entre las estaciones y los años.

»Del mismo modo, monjes, mientras no surge un *Tathāgata*, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, durante todo este tiempo no existe la fuente de una gran luz y resplandor, sino que reina una gran oscuridad cegadora, una densa masa de tiniebla, y no existe la explicación, la enseñanza, la transmisión, el establecimiento, la demostración, el análisis, el esclarecimiento de las Cuatro Nobles Verdades. Sin embargo, monjes, cuando surge en el mundo un *Tathāgata*, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, entonces existe la fuente de una gran luz y resplandor, desaparece la gran oscuridad cegadora, y entonces existe la explicación, la enseñanza, la transmisión, el establecimiento, la demostración, el análisis y el esclarecimiento de las Cuatro Nobles Verdades».

(SN 56:38; V 442-443)

(6) El hombre que desea nuestro bien

25. «Imaginad, monjes, que en un valle boscoso hubiera en la parte baja un gran lago, dependiendo del cual viviera una manada de ciervos. Imaginad que llegara allí un hombre que deseara su mal, su malestar, y que carecieran de paz y seguridad; cerraría el camino seguro, tranquilo y placentero [que lleva al lago], y abriría un camino falso, con un ciervo macho atrapado y un señuelo de ciervo hembra como reclamos, de modo que, más tarde, la gran manada de ciervos caería en desgracia, desventura y fatalidad. Pero si llegara allí un hombre que deseara el bien, el bienestar, la paz y la seguridad de la gran manada de ciervos, abriría el camino seguro, tranquilo y placentero, cerraría el mal camino, liberaría al ciervo macho, destruiría el señuelo del ciervo hembra y, de ese modo, la gran manada de ciervos disfrutaría más tarde de prosperidad, crecimiento y abundancia.

26. »Este símil, monjes, lo he formulado para expresar una idea, que es la siguiente: El lago en la parte baja del valle es una forma de referirse a los placeres sensuales. La gran manada de ciervos es una forma de referirse a los seres vivos. El hombre que desea el mal, el malestar y la inseguridad es una forma de referirse a Māra, el maligno. El camino falso es una forma de referirse el óctuple sendero equivocado: visión errónea … concentración incorrecta. El ciervo macho atrapado es una forma de referirse al deseo con apego. El señuelo de ciervo hembra es una forma de referirse a la ignorancia. El hombre que desea su bien, su bienestar, su paz y tranquilidad, es una forma de referirse al *Tathāgata*, el *Arahant* perfecta y completamente iluminado. El camino seguro, tranquilo y placentero es una forma de referirse a este Noble Óctuple Sendero: recta visión … recta concentración. De este modo, monjes, he demostrado el camino seguro, tranquilo y placentero, he cerrado el camino falso, he liberado al ciervo macho y destruido el señuelo del ciervo hembra».

(de MN 19: *Dvedhāvitakka Sutta*; I 117-118)

(7) El león

«Monjes, el rey de la selva, el león, cuando cae la noche sale de su guarida y estira sus miembros, mira alrededor, a los cuatro puntos cardinales, y ruge tres veces. Habiendo rugido tres veces, sale a cazar.

»Todos los seres vivos del reino animal que escuchan el rugido del león, rey de la selva, sienten miedo, inquietud, pánico. Unos se meten en sus guaridas, otros vuelven al agua, otros se esconden dentro del bosque y los pájaros levantan el vuelo. Incluso los elefantes reales, sujetados por fuertes sogas en los pueblos, ciudades y capitales, también ellos, aterrorizados, rompen sus ataduras, se hacen sus necesidades y salen huyendo en todas las direcciones. Monjes, así de poderoso es el león, rey de la selva, ante los seres vivos del reino animal, así de grandioso, así de temible.

»Del mismo modo, monjes, cuando un *Tathāgata* surge en el mundo, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado, ejemplo de saber y buena conducta, afortunado, conocedor del universo, insuperable guía de los seres humanos por adiestrar, maestro de dioses y hombres, iluminado, bienaventurado, enseña el *Dhamma* de esta manera: "Así es la forma material, así es el origen de la forma material, así es la desaparición de la forma material; así es la sensación … así es la percepción … así son las construcciones intencionales … así es la consciencia, así es el origen de la consciencia, así es la desaparición de la consciencia".

»Entonces, monjes, cuando aquellos dioses de larga vida, esplendorosa belleza, muchos placeres, permaneciendo mucho tiempo en palacios suntuosos, también ellos[68] han escuchado al *Tathāgata* enseñar el *Dhamma*, también ellos sienten miedo, inquietud y pánico. [diciendo:] "¡Somos impermanentes nosotros que nos creíamos permanentes! ¡Somos vulnerables nosotros que

nos creíamos invulnerables! ¡Somos efímeros nosotros que nos creíamos eternos! En verdad que somos impermanentes, vulnerables y transitorios; aún pertenecemos a la [dimensión de la] identidad".[69] Monjes, así de poderoso es el *Tathāgata* en el mundo ante los dioses, así de grandioso, así de temible».

(SN 22:78; III 84-85)

(8) ¿Por qué se le llama el *Tathāgata*?

«Monjes, el *Tathāgata* ha despertado completamente a lo que es el mundo, el *Tathāgata* se ha desvinculado del mundo. El *Tathāgata* ha despertado completamente a lo que es el origen del mundo, el *Tathāgata* ha renunciado al origen del mundo. El *Tathāgata* ha despertado completamente a lo que es el final del mundo, el *Tathāgata* ha experimentado el final del mundo. El *Tathāgata* ha despertado completamente a lo que es el camino que lleva al final del mundo, el *Tathāgata* ha cultivado el camino que lleva al final del mundo.

»Este mundo con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos, todo lo que ha visto, oído, sentido, conocido por la consciencia, logrado, buscado, examinado por la mente, a todo eso el *Tathāgata* ha despertado completamente. Por ello se le llama el *Tathāgata*. El *Tathāgata* ha conocido perfectamente el apego, y ha realizado el *Parinibbāna* del apego. En este intervalo proclama, dice, enseña, "todo esto es así, no de otra manera". Por ello se le llama el *Tathāgata*.

»Lo que dice el *Tathāgata* es lo que hace, y lo que hace es lo que dice. Tal cual lo dice, así lo hace, y tal cual lo hace, así lo dice. Por ello se le llama el *Tathāgata*.

»En el mundo, con sus deidades, sus Māras y Brahmās, con esta población de ascetas y brahmanes, con sus dioses y humanos, el

Tathāgata es el vencedor invicto, el que ve la totalidad, el que ostenta la autoridad. Por eso se le llama el *Tathāgata*».

Habiendo conocido todo el mundo
con conocimiento superior tal cual es,
desvinculado de todo el mundo,
sin apego por nada en el mundo.

Es, en efecto, el vencedor de todos, el sabio,
el que ha desatado todos los nudos,
el que ha tocado la paz suprema, el *Nibbāna*,
sin miedo a nada de ningún lugar.

Éste es el Buddha que ha destruido las corrupciones,
sin confusión, ha cortado con la duda,
ha logrado la destrucción de todo el *kamma*,
está liberado al destruir sus posesiones.

Éste es aquel Bienaventurado, el Buddha,
éste es el león insuperable,
en el mundo con sus divinidades,
es el que hace girar la rueda de Brahmā.

Los dioses y humanos
que han ido al Buddha a por refugio,
reunidos le rinden homenaje,
al gran hombre libre de inmadurez.

Templado, es el mejor entre los que templan;
en paz, es un visionario entre los que traen la paz;
liberado, es el principal entre los liberadores;
habiendo cruzado, es excelente entre los que han cruzado.

Así le rinden homenaje
al gran hombre libre de inmadurez,
pues en este mundo, incluyendo a los dioses,
no existe persona igual.

(AN 4:23; II 23-24 = It 112; 121-123)

NOTAS

Introducción general

1.

La datación exacta de la vida del Buddha es todavía objeto de conjeturas entre los estudiosos. Hasta épocas recientes, las cifras citadas con mayor frecuencia eran 566-486 a.C., pero en años recientes un creciente número de indólogos ha puesto en cuestión estas fechas y la preferencia actual es situar su muerte en torno al año 400 a.C.

2.

Véase, por ejemplo, MN 22.10 (I 113). Algunos de los términos no están claros, y los comentaristas parecen esforzarse en encontrar formas de identificar textos que caigan dentro de su ámbito de aplicación.

3.

Pero incluso en épocas tan tardías como la de los comentaristas (siglo V d.C.), la tradición *Theravāda* también los llamó *Āgamas* tanto como *Nikāyas*.

4.

La explicación del *Cullavagga* del primer concilio está en Vin II 284-87. El retiro de lluvias (*vassāvasā*) es un periodo de tres meses que coincide con la estación india de las lluvias, momento en que los monjes buddhistas deben dejar de deambular y permanecer en residencia fija. Generalmente, el retiro dura desde el día siguiente a la luna llena de julio hasta la luna llena de octubre.

5.

Véase Nyanaponika y Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, capítulo 4.

6.

En la tradición *Theravāda*, la transcripción del canon tuvo lugar en Sri Lanka en el siglo I a.C. En ese momento, el colectivo de monjes, temerosos de que las enseñanzas preservadas oralmente pudieran perderse, inscribieron los textos sobre hojas de palma y las encuadernaron en volúmenes, prototipos de libros.

Hasta ese momento, aunque textos individuales podrían haber sido transcritos por monjes como apoyo a la memoria, no existían transcripciones de las enseñanzas reconocidas oficialmente. Sobre la transcripción del canon, véase Adikaram, *Early History of Buddhism in Ceylon*, p. 79; y Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*, pp. 44-47. Es posible que los textos canónicos fueran transcritos en la India incluso antes que en Sri Lanka.

7.

Véase, por ejemplo, Thich Minh Chau, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya*; Choong Mun-keat (Wei-keat), *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*.

8.

Sobre la naturaleza del pali, véase Norman, *Pāli Literature*, pp. 2-7.

9.

Véase Manné, *Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas*, esp. pp. 71-84.

10.

La información de arriba se deriva de Choong, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*, pp. 6-7.

Capítulo I: La condición humana

1.

El rey Pasenadi era el soberano del estado de Kosala, cuya capital era Sāvatthī. Jetavana, el bosque del príncipe Jeta, era conocido también como la Arboleda de Anāthapiṇḍika, porque el acaudalado filántropo Anāthapiṇḍika lo compró y lo ofreció al Buddha. Los *Nikāyas* describen a Pasenadi como a uno de los más devotos seguidores del Buddha, aunque nunca parece alcanzar ningún estado de realización espiritual. Un capítulo entero del *Saṃyutta Nikāya* –el *Kosalasaṃyutta* (capítulo 3)– rememora sus conversaciones con el Buddha.

2.

Cuando el Buddha habla del *Arahant* no describe su destino como «envejecimiento y muerte», sino como una mera descomposición y desecho del cuerpo. Esto se debe a que el *Arahant*, estando libre de todas las nociones de «yo» y «mío», no concibe la decadencia y la disolución del cuerpo como el envejecimiento y muerte de un «yo».

3.

Devadūta. Según la leyenda, mientras el Bodhisatta era todavía un príncipe que

vivía en palacio, se encontró a un hombre viejo, a un hombre enfermo y a un cadáver, visiones que nunca antes había tenido. Estos encuentros sacudieron su complacencia mundana y le estimularon a buscar un camino hacia la liberación del sufrimiento. Los comentarios dicen que estas tres figuras eran divinidades encubiertas, enviadas con el fin de despertar al Bodhisatta en su misión. De aquí que la vejez, la enfermedad y la muerte sean llamadas «mensajeros divinos».

4.

Yama es el dios legendario del submundo. Él dicta sentencia a los muertos y les asigna su destino futuro. Según algunos relatos, lleva a cabo esta operación sosteniendo ante los espíritus difuntos un espejo en el que se reflejan las buenas y malas obras de aquellos.

5.

Las tendencias latentes (*anusaya*) son disposiciones hacia las corrupciones que subyacen en la mente y se manifiestan cuando son estimuladas. Algunos textos, como el presente, hacen mención explícita de las tres tendencias latentes: la tendencia al apego (*rāgānusaya*) por las sensaciones placenteras; la aversión (*paṭighānusaya*) hacia las sensaciones dolorosas, y la ignorancia (*avijjānusaya*) con respecto a las sensaciones ni placenteras ni dolorosas. Otros textos mencionan siete tendencias subyacentes: deseo sensual, aversión, puntos de vista, duda, soberbia, apego a la existencia e ignorancia.

6.

Spk (Saratthappakasini –Comentario al *Samyutta Nikāya*–): La salida es la concentración, el sendero y el fruto, cosa que él desconoce, pues la única salida que conoce es el placer de los sentidos.

7.

Estos cinco términos constituyen un patrón principal para la contemplación. «El origen y la desaparición» (*samudaya*, *atthaṅgama*) representan la característica de la impermanencia. Respecto a la tríada disfrute, peligro y salida (*assāda*, *ādinava*, *nissaraṇa*), ver ***supra***.

8.

La sección siguiente dejará claro que «el Noble discípulo instruido» que aquí se describe es el *Arahant*, el único que está completamente liberado de las tendencias al apego, la aversión y la ignorancia. Sin embargo, aunque pueda ser el único capaz de mantener una ecuanimidad perfecta respecto al dolor físico, incluso un practicante normal puede emular al *Arahant* si trata de superar el desánimo y la frustración cuando experimente sensaciones corporales dolorosas. Cualquier ser que posea un cuerpo, incluyendo el Buddha, está sujeto al dolor

corporal. Un signo de madurez espiritual es la capacidad de resistir el dolor sin ser superado por él.

9.

El sustantivo *paritassana* deriva del verbo *paritassati*, que representa al sánscrito *paritṛṣyati*, «estar ávido de, tener sed de»; este verbo está relacionado etimológicamente con el sustantivo *taṇhā*, sed, avidez. Sin embargo, en pali la raíz verbal se ha fundido con *tasati* = «temer, temblar», y así las palabras derivadas de ella como *paritassanā* y *paritasita* también adquieren significados que derivan de *tasati*. Esta convergencia de significados, atestiguada ya en los *Nikāya*s, se hace explícita en los comentarios. Hemos tratado de capturar los dos matices al traducir el verbo *paritassati* como «sentir inquietud» y el nombre *paritassana* como «inquietud». Aunque el sánscrito entiende *paritassanā* aquí en el sentido de avidez, el texto parece enfatizar *bhaya-paritassanā* «inquietud como miedo».

10.

La persona común, sin instruir, es aquella que carece tanto de los conocimientos doctrinales del *Dhamma* (carencia subrayada por el adjetivo *akovida*, «inexperto»), como del entrenamiento práctico en el *Dhamma* (subrayado por *avinīta*, «indisciplinado»). La persona común no es «uno que ha contemplado a los nobles», es decir, al Buddha y a los nobles discípulos, porque carece del ojo de la sabiduría que discrimina la verdad que aquellos han contemplado. «Los nobles» (*ariya*) y «las personas santas» (*sappurisa*) son sinónimos.

El texto enumera aquí los veinte tipos de punto de vista sobre la identidad (*sakkāyadiṭṭhi*), que resultan de postularse uno mismo de cuatro formas en relación con los cinco agregados que constituyen la identidad personal (*sakkāya*). El punto de vista sobre la identidad es una de las tres ataduras que se cortan de raíz al entrar en la corriente, el primero de los cuatro estadios de realización espiritual.

Spk: Aquella persona contempla la forma material como un yo (*rūpaṃ attato samanupassati*), como si fueran indistinguibles, como la llama de una lámpara de aceite es indistinguible de su color; o bien contempla un yo como si poseyera forma material (*rūpavantaṃ attānaṃ*), del mismo modo en que un árbol posee sombra; o bien contempla la forma material como si residiera en un yo (*attani rūpaṃ*), como el olor en la flor; o bien contempla un yo como si residiera en la forma material (*rūpasmiṃ attānaṃ*), como una joya dentro del cofre.

11.

Se entiende que este Noble discípulo es alguien que ha alcanzado como mínimo la entrada en la corriente.

12.

Mahākaccāna fue el discípulo que destacó en sus análisis detallados a partir de las breves afirmaciones del Buddha. Para una narración de su vida y sus enseñanzas, véase Nyanaponika y Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, capítulo 6.

13.

Sakka, el rey de los dioses en el cielo del Tāvatiṃsa, era un seguidor del Buddha. Véase SN capítulo 11.

14.

Papañcasaññāsaṅkhā. El significado de este compuesto oscuro no se dilucida en los *Nikāyas*. El término parece referirse a las percepciones e ideas que han sido «infectadas» por prejuicios personales, «elaboradas» por las tendencias a la avidez, la arrogancia y a las visiones distorsionadas. Según los comentarios, la avidez, la arrogancia y las visiones distorsionadas son tres factores responsables de la elaboración mental (*papañca*). Un estudio detallado de la expresión se encuentra en Ñanananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*.

15.

Sv (Sumahgalavilasini –Comentario al *Dīgha Nikāya*–): búsqueda (*pariyesanā*) es la búsqueda de objetos como formas visibles, etc., y ganancia (*lābha*) es la obtención de dichos objetos. Toma de decisión (*vinicchaya*) es decidir cuánto quedarse para uno mismo y cuánto dar a los demás; cuánto usar y cuánto guardar, etc.

16.

Codicia, odio y ofuscación (*lobha, dosa, moha*) son las tres «raíces de lo perjudicial», las causas raíz de todas las impurezas mentales y acciones perjudiciales; ver ***supra***.

17.

Anamataggo "yam bhikkhave saṃsāro. El significado original de *anamatagga* no está claro. Spk lo glosa como «aquellos cuyo comienzo no se puede encontrar», y explica: «Incluso si el conocimiento intentara comprenderlo durante cien o mil años, su principio quedaría sin encontrar, o seguiría siendo desconocido. No sería posible conocer su comienzo desde aquí o desde allá; el significado es que no tiene un punto primero y uno final que lo delimite. *Saṃsāra* es la sucesión ininterrumpida de agregados».

18.

Jambudīpa. «La Isla de Pomarrosa», es la forma como se conoce el subcontinente indio en la literatura buddhista.

19.

Kappa. En este caso, parece que nuestro texto se refiera a un *mahākappa*, «gran era». Éste representa el lapso de tiempo requerido para que un sistema-mundo aparezca, se desarrolle y se disuelva. Cada *mahākappa* se subdivide en cuatro *asaṅkheyyakappa*s, periodos independientes de expansión, estabilización, contracción y disolución. Para más información sobre la cosmología del Buddhismo primigenio, véase Gethin, *The Foundations of Buddhism*, pp. 112-115.

20.

Un *yojana* equivale aproximadamente a 10 kilómetros.

Capítulo II: El portador de la luz

1.

Suttanipāta v. 335.

2.

Si bien es cierto que el ideal del *Bodhisattva* se suele considerar un rasgo distintivo del Buddhismo *Mahāyāna*, todas las escuelas del Buddhismo primigenio en el periodo que precedió la emergencia del *Mahāyāna* compartían la creencia de que el Buddha siguió el camino del *Bodhisattva* durante muchas eras, hasta completar los requisitos para la buddheidad. La contribución del *Mahāyāna* fue el abogar por la carrera del *Bodhisattva* como modelo prescriptivo para todos los practicantes buddhistas.

3.

Los «seis insuperables» (*cha anuttariyā*) se explican en AN 6:130: la visión insuperable (es decir, la visión de un Buddha o su discípulo); la audición insuperable (es decir, oír el *Dhamma* de un Buddha o su discípulo); la obtención insuperable (es decir, la obtención de la fe en un Buddha o su discípulo); el adiestramiento insuperable (es decir, el adiestramiento en la moralidad superior, la mente superior, la sabiduría superior, enseñadas por un Buddha o su discípulo); el servicio insuperable (es decir, servicio a un Buddha o su discípulo); la rememoración insuperable (es decir, la rememoración de un Buddha o su discípulo). Los «cuatro conocimientos analíticos» (*catasso paṭisambhidhā*) son los conocimientos analíticos del significado (*attha*), la doctrina (*dhamma*), la lengua (*nirutti*) y el ingenio (*paṭibhāna*). Los frutos como la entrada en la corriente, etc., se explican en el capítulo X.

4.

Como asistente personal del Buddha, Ānanda era famoso por su personal

dedicación al maestro. En la parte principal del *sutta*, donde articula las creencias tradicionales sobre las maravillas que acompañan la concepción y nacimiento del Buddha, Ānanda parece dar voz a la devoción fiel.

5.

Ésta es una referencia al renacer del Bodhisatta en el cielo del Tusita, que precedió su nacimiento en el mundo humano como Gotama, el futuro Buddha.

6.

Ps (Papancasudani –Comentario al Majjhima Nikaya–): Entre cada tres sistemas-mundo existe un intersticio que mide 8000 *yojanas*; es como un espacio entre tres ruedas de carro o tres cuencos de limosna que se toquen el uno al otro. Los seres de aquel espacio han renacido allí porque cometieron alguna ofensa atroz contra sus padres o contra justos ascetas y brahmanes, o porque cometieron alguna mala acción, como matar animales, etc.

7.

Ps: Las cuatro deidades eran los Cuatro Grandes Reyes (es decir, las deidades que presiden el cielo de los Cuatro Grandes Reyes).

8.

Ps explica cada aspecto de este suceso como una premonición de los logros posteriores del Buddha. Así, estar con sus pies (*pāda*) firmes en el suelo fue una premonición de que conseguiría las cuatro bases del poder espiritual (*iddhipāda*); la orientación hacia el norte (*uttara*) es premonición de que pasaría por encima y más allá (*uttara*) de la multitud; sus siete pasos vaticinan la adquisición de los siete factores del despertar; el parasol blanco, su adquisición del parasol de la liberación; su contemplación de los puntos cardinales, la adquisición de su omnisciencia sin obstáculos; su exclamación de «líder de la manada» (un epíteto para persona eminente), su puesta en movimiento irreversible de la rueda del *Dhamma*; su afirmación «Éste es mi último nacimiento», su muerte en el elemento del *Nibbāna* sin residuo (véase texto IX,5(5)).

9.

Esta afirmación parece ser la forma que tiene el Buddha de llamar la atención a la cualidad que él consideraba como una verdadera maravilla y milagro.

10.

En la versión integral de este texto, el oro y la plata son excluidos de los objetos destinados a la enfermedad, muerte y sufrimiento, pero están en cambio sujetos a corrupción, según Ps, porque se pueden alear con metales de menor nobleza.

11.

Ākiñcañ̃ñāyatana. Es el tercer logro meditativo inmaterial; está precedido por los cuatro *jhāna*s, es el séptimo de los ocho logros (*samāpatti*) en la escala de concentración. Estos logros, aunque elevados espiritualmente, son todavía mundanos y están separados de la visión cabal; no conducen directamente al *Nibbāna*.

12.

Esto es, conduce a un renacer en el plano de existencia que se llama la base de la nada, la proyección objetiva del séptimo logro meditativo. Se dice que aquí la duración de la vida es de 60.000 eras, pero, agotado este lapso, uno debe morir y regresar al mundo inferior. Así pues, quien alcanza este plano de existencia no está todavía libre de nacimiento y muerte.

13.

N"eva saññānasaññāyatana. Éste es el cuarto y más alto logro meditativo inmaterial. Cabe destacar que Uddaka Rāmaputta es el hijo (*putta*) de Rāma, no Rāma mismo. En el texto da la impresión de que mientras Rāma ha alcanzado la base de ni la percepcion ni la no percecpión, su hijo Uddaka no lo ha hecho. El logro de esta base conduce a un renacimiento en la base de ni la percepción ni la no percepción, el plano más alto de renacer dentro del *saṃsāra*. Se dice que la duración de la vida allí es de 84.000 eras, pero al ser condicionada e impermanente, es en última instancia insatisfactoria.

14.

El texto II,3(2) retoma la narración desde este punto y describe en detalle las penitencias extremas del Bodhisatta, seguidas de su descubrimiento del camino del medio.

15.

Saccaka era un dialéctico o sofista a quien el Buddha había refutado en una ocasión anterior. Aggivesana, el nombre por el que el Buddha se dirige a él más adelante, es probablemente su patronímico o nombre de clan. El presente discurso comienza con una discusión sobre la sensación placentera y la dolorosa, que da pie a las preguntas de Saccaka al Buddha sobre dichas cuestiones.

16.

Es un tanto desconcertante que en los siguientes párrafos el Bodhisatta aparezca haciendo tales penitencias después de haber llegado a la conclusión –en este mismo pasaje– de que tales prácticas son inútiles para el logro de la iluminación. Esta anomalía hace sospechar que la secuencia narrativa del *sutta* ha sido alterada. El lugar apropiado para el símil de los bastoncillos para el

fuego, según parece, sería al final del periodo de experimentación ascética del Bodhisatta, cuando ha adquirido una base sólida para rechazar la automortificación como camino a la iluminación.

17.

Esta frase, que también se repite al final de cada una de las secciones, responde a la segunda de las dos preguntas planteadas por Saccaka en § 11.

18.

Ps explica que cuando el Bodhisatta era un niño, su padre le llevó a presenciar el ritual de labranza de los sakyas. Los cuidadores del joven príncipe le dejaron debajo de un árbol de pomarrosa y fueron a ver la ceremonia de labranza. Encontrándose sólo, el Bodhisatta de forma espontánea se sentó en la posición de meditación y alcanzó el primer *jhāna* mediante la atención a la respiración. Aunque el sol se movía, la sombra del árbol no dejaba de cubrir al Bodhisatta. Cuando los cuidadores volvieron y encontraron al niño sentado en meditación, informaron de ello al rey, el cual llegó acto seguido y se inclinó reverencialmente ante su hijo.

19.

Esta frase responde la primera de las dos preguntas planteadas por Saccaka en § 11. Este pasaje refleja un cambio en la evaluación que el Bodhisatta hace del placer. Cuando el placer surge del retiro y el desapego, ya no es algo que deba ser temido ni rechazado por la práctica de penitencias, sino que pasa a ser un factor coadyuvante en los estadios superiores del camino a la iluminación.

20.

En la formulación común de la originación en dependencia, la consciencia se dice condicionada por las construcciones intencionales (*saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ*). Esta variante revela la interacción de la consciencia y el organismo psicofísico, que son como un vórtice escondido, subyacente en toda la existencia mientras dura el ciclo de renacimientos.

21.

Spk: «*En tanto esto es así, uno vive, envejece y muere*: en tanto la consciencia es condición para el organismo psicofísico, y el organismo psicofísico es condición para la consciencia, uno vive, envejece y muere. Pero más allá de esto, ¿qué puede nacer y volver a nacer? ¿No es solamente esto lo que nace y vuelve a nacer?».

22.

Nótese que el Buddha descubre el camino hacia la iluminación cuando experimenta la cesación de la consciencia, el organismo psicofísico y los otros

eslabones de la originación en dependencia. La cesación es realizada con la experiencia del *Nibbāna*, el elemento de la no-muerte.

23.

En este punto, el texto introduce las construcciones intencionales (*saṅkhāras*), cuya condición principal es la ignorancia. Cuando se habla de su origen, la ignorancia también está implícita. Así se incluyen los doce factores de la formulación habitual de la originación en dependencia, al menos implícitamente.

24.

Alaya. La palabra significa tanto los objetos del asimiento como la actitud subjetiva del asimiento.

25.

Al mencionar estos dos temas –la originación en dependencia y el *Nibbāna*– en sus reflexiones inmediatamente después de su iluminación, el Buddha subraya su importancia para comprender el contenido de su iluminación. La iluminación, por lo tanto, significa una comprensión, primero, de la originación en dependencia del sufrimiento y, segundo, del *Nibbāna* como un estado de liberación final que trasciende todos los fenómenos implicados en la originación en dependencia del sufrimiento. El Buddha primero tuvo que comprender la originación en dependencia, y sólo cuando hubo comprendido esto pudo llegar a la realización del *Nibbāna*. Las «posesiones» (*upadhi*) que son desechadas pueden ser entendidas como de dos tipos: en tanto objeto, como los cinco agregados o, más genéricamente, los objetos de apropiación, y subjetivamente, como la avidez que motiva actos de apropiación.

26.

Ps plantea el problema de por qué, cuando el Bodhisatta ya había hecho mucho antes una aspiración a alcanzar la buddheidad para liberar a los demás, su mente ahora se inclinaba a la inacción. La razón, dice el comentario, es que sólo ahora, después de haberse iluminado, se dio cuenta de la profundidad del *Dhamma* y de cuán difícil sería para aquellos con fuertes impurezas comprenderlo. Además, quería que Brahmā le pidiera que enseñara, de forma que la gente que venera a Brahmā respetara el *Dhamma* y tuviera deseo de escucharlo.

27.

Estos cinco monjes atendieron al Bodhisatta durante su periodo de automortificación, convencidos de que alcanzaría la iluminación y les enseñaría el *Dhamma*. Sin embargo, cuando el Bodhisatta abandonó sus penitencias y

volvió a tomar comida sólida, aquellos perdieron la fe en él y le abandonaron, acusándolo de recaer en la buena vida. Véase texto II,3(2).

28.

Anantajina: quizás éste era un epíteto usado por los Ājīvikas para el individuo perfeccionado espiritualmente.

29.

Āvuso: un término familiar de interpelación usado entre iguales.

30.

El cambio de interpelación de «amigo» (āvuso) a «venerable señor» (*bhante*) indica que ellos han aceptado ahora la petición del Buddha y están dispuestos a considerarlo como a un superior.

31.

En este punto, el Buddha les dio el primer sermón, el *Dhammacakkappavattana Sutta*, «Hacer girar la rueda del *Dhamma*»; véase texto II,5. Unos días más tarde, después de que todos hubieran llegado al estado del que entra en la corriente, les enseñó el *Anattalakkhaṇa Sutta*, «La característica del no-yo», de modo que, tras escucharlo, todos ellos alcanzaron el estado de *Arahant*; véase texto IX,4(1)(c). El relato completo se encuentra en Vin I 7-14. Véase Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, p. 47.

32.

La primera sección bajo la exposición de cada noble verdad revela solamente el conocimiento de la verdad misma (*saccañāṇa*).

33.

La segunda sección bajo la exposición de cada noble verdad revela el conocimiento de la tarea que debe ser llevada a cabo con respecto a aquella verdad (*kiccañāṇa*). La primera noble verdad debe ser completamente comprendida (*pariññeyya*), la segunda debe ser abandonada (*pahatabba*), la tercera debe ser realizada (*sacchīkatabba*), y la cuarta debe ser cultivada (*bhāvetabba*).

34.

La tercera sección bajo la exposición de cada noble verdad revela el conocimiento de haber llevado a cabo la tarea apropiada para cada noble verdad (*katañana*). La primera noble verdad ha sido completamente comprendida (*pariññāta*), la segunda ha sido abandonada (*pahīna*), la tercera ha sido realizada (*sacchīkata*), y la cuarta ha sido cultivada (*bhāveta*).

35.

Las tres fases (*tiparivaṭṭa*) son: (i) el conocimiento de cada verdad; (ii) el conocimiento de la tarea que debe ser llevada a cabo con respecto a tal verdad, y (iii) el conocimiento de que aquella tarea ha sido completada. Los doce modos (*dvādasākāra*) se obtienen por la multiplicación de las tres fases por las Cuatro Nobles Verdades.

36.

Esta expresión formular implica que, en aquella ocasión, Kondañña alcanzó el primer estadio de iluminación, esto es, la entrada en la corriente.

37.

Estos son los dioses de los mundos celestiales de las seis bases de los sentidos y del mundo de los brahmas.

Capítulo III: Acercarse al *Dhamma*

1.

Entre los criterios que propone está la opinión de los sabios. Ésta muestra que, lejos de rechazar las opiniones de otros, el Buddha incluye las opiniones de los justos entre los estándares para determinar cuál es la conducta apropiada. Otros *suttas* nos explican cómo podemos juzgar quién es verdaderamente sabio; véase el texto III,4 y el texto III,5.

2.

Mp (Manorathapurani –Comentario al *Aṅguttara Nikāya*–) explica que esta ciudad estaba situada en el borde de un bosque. Varios grupos de vagabundos y ascetas hacían alto allí para pasar la noche antes de adentrarse en el bosque. Durante su estancia, normalmente ofrecían charlas a los *kālāmas* y, de este modo, los *kālāmas* estaban expuestos a un gran abanico de teorías filosóficas. Los conflictos entre estas teorías les causaban duda y perplejidad.

3.

El de arriba es un pasaje de valores típico en los *Nikāyas*.

4.

Estos diez criterios inadecuados de verdad se pueden agrupar en tres clases: 1) La *primera* incluye los primeros cuatro criterios, todos ellos posiciones basadas en la reverencia a la tradición. De ellos, i) «tradición oral» (*anussava*) se refiere a la tradición védica, la cual, según los brahmanes, tiene por origen a la divinidad primordial y ha sido transmitida oralmente en sucesivas generaciones. ii) «Linaje» (*parampará*) significa una sucesión continua de enseñanzas de maestros. iii) «Rumores» (o «noticias» *itikirā*) puede significar opinión popular o consenso

general. Y iv) «una colección de textos» (*piṭakasampadā*) se refiere a textos religiosos considerados infalibles. 2) El *segundo* grupo, también compuesto de cuatro miembros, lo componen los cuatro tipos de razonamiento reconocidos por los pensadores de los tiempos del Buddha; sus diferencias las podemos pasar por alto. 3) El *tercer* grupo, compuesto de los dos últimos elementos, se refiere a dos tipos de autoridad personal: i) el carisma personal del orador (quizás incluyendo sus cualificaciones externas, como por ejemplo el hecho de tener una educación refinada, tener muchos seguidores, gozar del respeto real, etc.), y ii) el estatus del orador como maestro personal de uno (la palabra pali *gam* es idéntica a la palabra sánscrita *guru*). Para un análisis detallado, véase Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, pp. 175-202, 271-75.

5.

Codicia, odio y ofuscación son las tres raíces de lo perjudicial. El objetivo de la enseñanza del Buddha, el *Nibbāna*, se define como la destrucción de la codicia (o deseo), el odio y la ofuscación. Así pues, el Buddha guía a los *kālāmas* hacia el corazón de su enseñanza.

6.

Aquí el Buddha presenta las cuatro «moradas divinas» (*brahmavihāra*): amor-benevolente sin límites, compasión sin límites, alegría empática sin límites y ecuanimidad sin límites.

7.

Mp: Puesto que no comete acción malvada y puesto que ningún daño (es decir, sufrimiento) le afectará.

8.

Éste es un pasaje de valores típico. «Ir por refugio» es el acto por el que un converso reconoce al Buddha, al *Dhamma* y al *Saṅgha* como guías ideales. En la tradición buddhista, esta fórmula se ha convertido en el procedimiento por el que uno formalmente se declara Buddhista.

9.

Gāmaṇi. La palabra sugiere que él es una persona de cierta prominencia en la ciudad.

10.

Nótese que el cabeza de familia adscribe aquí al Buddha, como cita directa, una afirmación general de la relación causal entre el deseo y el sufrimiento que no se encuentra en las palabras del Buddha más arriba. La afirmación es, sin embargo, claramente necesaria ya que es el referente de «este principio» (*iminā dhammena*). Es posible, pues, que la afirmación estuviera ya en el texto original,

pero se perdiera en el curso de la transmisión oral. Justo después, el mismo Buddha hace la generalización.

11.

Léase con Be y Ce, *ajānantena* «no conociendo», en vez de Ee *ājānantena* «reconociendo». La negación es imprescindible en este pasaje, puesto que el monje que no puede conocer directamente la mente del Buddha debe inferir, a partir de su comportamiento corporal y verbal, que él es un ser completamente purificado.

12.

«Estados cognoscibles a través del ojo» son acciones corporales; «estados cognoscibles a través del oído» son palabras.

13.

«Estados mixtos» viene a significar la conducta de alguien que trata de purificar su comportamiento, pero es incapaz de hacerlo de forma consistente. A veces, su conducta es pura; a veces, impura.

14.

Ps: Los peligros son la vanidad, la arrogancia, etc. Pues algunos monjes son tranquilos y humildes mientras no son famosos y populares; pero cuando se hacen famosos y populares, empiezan a comportarse de manera impropia, atacando a otros monjes como un leopardo a la caza de una manada de gacelas.

15.

Ps: esta afirmación muestra la imparcialidad del Buddha: no elogia a unos y critica a los otros.

16.

*So tasmi*ṃ *dhamme abhiññāya idh" ekacca*ṃ *dhamma*ṃ *dhammesu niṭṭha*ṃ *gacchati*. Para expresar el significado que se busca, he traducido la segunda ocurrencia de *Dhamma* aquí como «enseñanza», es decir, la doctrina particular que recibe, el plural *dhammesu* como «enseñanzas», y *tasmi*ṃ *dhamme* como «ese *Dhamma*» en el sentido de la enseñanza como un todo. Ps y Ps-pt elaboran el sentido del siguiente modo: «Cuando el *Dhamma* ha sido enseñado por el Maestro, el monje accede al camino, al fruto y al *Nibbāna*, y así obtiene un conocimiento directo del *Dhamma*. Entonces, da por finalizado el entrenamiento preliminar del *Dhamma* en lo que refiere a los factores del despertar (*bodhipakkhiyā dhammā*)».

17.

Se refiere a la fe de una persona noble (*ariyapuggala*) que ha visto el *Dhamma* y,

por lo tanto, no puede reconocer ningún otro maestro que no sea un Buddha.

18.

Era un brahmán prominente que reinaba sobre Opasāda, propiedad de la corona de Kosala, que le había sido concedido por el Rey Pasenadi.

19.

Según parece, éste es el nombre de clan de Kāpaṭhika.

20.

Estos son los antiguos *risis* (ṛṣis), a quienes los brahmanes consideraban autores de los himnos védicos por inspiración de la divinidad.

21.

En pali: *saddhā, ruci, anussava, ākāraparivitakka, diṭṭhinijjhānakkhanti*. De estos cinco fundamentos para llegar a la persuasión, los dos primeros parecen sostenerse principalmente en la emoción, el tercero parece ser una aceptación acrítica de la tradición, y los dos últimos parecen aceptaciones predominantemente racionales o cognitivas. Los últimos tres se incluyen entre los diez fundamentos inaceptables para la aceptación de una creencia (texto III,2). Los «dos caminos diferentes» pueden, cada uno, acabar siendo verdadero o falso.

22.

No es apropiado para él llegar a esta conclusión porque no ha comprendido personalmente la verdad de su convicción, sino que sólo la acepta por una razón que no es capaz de producir certeza.

23.

Saccānurakkhana: es decir, la salvaguarda de la verdad, la protección de la verdad.

24.

Saccānubodha: es decir, el despertar a la verdad.

25.

En esta serie, «él analiza críticamente» (*tūleti*), según Ps, significa que examina los fenómenos en tanto impermanentes, insatisfactorios e insustanciales. He aquí el estadio de contemplación con visión cabal. «Se aplica» (*ussahati*) y «se esfuerza» (*padahati*) son parecidos. Podríamos entender que el primero consiste en el esfuerzo que lleva a la visión cabal; el segundo es el esfuerzo que conduce de la visión cabal a la realización que transciende el mundo. Este último paso se expresa en la frase «realiza con el cuerpo la verdad suprema». La verdad suprema (*paramasacca*) es el *Nibbāna*.

26.

Mientras que el «descubrimiento de la verdad» (*saccānubodha*) en este contexto parece referirse a los logros de la entrada en la corriente, el logro definitivo de la verdad (*saccānuppatti*) debe significar el logro del estado de *Arahant*. Nótese que la llegada final a la verdad no llega a través de nuevas medidas, sino simplemente mediante el desarrollo constante de aquellos mismos factores que condujeron al descubrimiento de la verdad.

27.

Ps: los brahmanes creían que ellos mismos eran descendientes de la boca de Brahmā, mientras que los *khattiyas* lo eran de su pecho, la clase mercantil (*vessa*) de su vientre, los trabajadores (*sudda*) de sus piernas, y los *samaṇas*, de la planta de sus pies.

Capítulo IV: La felicidad visible en esta vida

1.

Como estándar de monarca que hace girar la rueda, el *Dhamma* no es la enseñanza del Buddha, sino la ley moral de la justicia y la legitimidad en virtud de las cuales el rey legítimo impera en su reino y se gana la soberanía del mundo. En la iconografía india, la rueda (*cakka*) es el símbolo de la hegemonía tanto en la esfera temporal como en la espiritual. El gobernador del mundo asume la soberanía cuando la mística «rueda tesoro» (*cakkaratana*) se le aparece (véase texto IV,6(5)); el tesoro de la rueda persiste como símbolo de su gobierno. De manera análoga, el Buddha pone en movimiento la rueda del *Dhamma*, que no puede ser detenida por nadie en el mundo.

2.

Compárese con el grito de los dioses a la conclusión del texto II,5.

3.

El cabeza de familia Nakulapitā y su esposa Nakulamātā eran los más destacados discípulos laicos del Buddha en lo que atañe a la confianza en él. Véase Nyanaponika y Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, pp. 375-78.

4.

Anāthapiṅḍika era el más destacado benefactor laico del Buddha. Véase Nyanaponika y Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, capítulo 9.

5.

Dāsī: literalmente, «esclava». Afortunadamente, en las sociedades buddhistas esta recomendación no se ha tomado al pie de la letra y los primeros tres

modelos de la mujer ideal han prevalecido.

6.

Visākha era la más destacada benefactora del Buddha entre las mujeres. El Parque del Este era el monasterio que hizo construir para el Buddha al este de Sāvatthi.

7.

Con este argumento se trata de refutar la proclama de los brahmanes según la cual ellos descienden de la boca de Brahma.

8.

Yona es probablemente la colonia griega de la Bactriana, que hoy día corresponde a Afganistán y Pakistán. Los griegos vivieron y dominaron aquellas provincias después de las conquistas de Alejandro Magno. Kamboja es probablemente el noroeste del «País Medio» de la India.

9.

El rey Ajātasattu subió al poder tras asesinar a su padre, el virtuoso Rey Bimbisāra, que era un benefactor del Buddha y había logrado la entrada en la corriente, el primer estadio de la liberación. Ajātasattu se arrepintió más tarde de su crimen repugnante y, después de escuchar al Buddha enseñar el *Sāmaññaphala Sutta* (DN 2), se convirtió en su seguidor. La confederación de los *vajji*s, al norte de Magadha, en la otra orilla del Ganges, consistía en los *Licchāvi*s de Vesālī y los *Vedehi*s (de Videha, a quienes la madre de Ajātasattu pertenecía), cuya capital era Mithilā.

10.

El *uposatha* es el día de la observancia religiosa en el calendario lunar indio. Cae en los días de luna llena (decimoquinto de la quincena), la luna nueva (decimocuarto o decimoquinto de la quincena), y las dos lunas medias. El «día del *uposatha* del decimoquinto» se refiere aquí probablemente al *uposatha* de la luna llena.

11.

Corrijo aquí un error en la traducción de Walshe. Walshe traduce como si los ascetas y brahmanes virtuosos debieran venir al rey a pedirle consejo sobre lo que es beneficioso e perjudicial. El texto original en pali, sin embargo, dice claramente que es el rey quien debe visitar a ascetas y brahmanes virtuosos para pedirles consejo.

12.

Yathābhuttañ ca bhuñjatha. En pali significa literalmente «comed la comida tal y

como ha sido comida», pero la raíz *bhuj* significa principalmente disfrutar, gozar, y sólo por extensión significa comer (gozar de la comida). La traducción de Walshe «Sed moderados en el comer» no puede ser correcta.

13.

El *purohita* era el brahmán que oficiaba como consejero real tanto en asuntos religiosos como temporales.

Capítulo V: El camino a un renacer afortunado

1.

Cetanā "haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā (AN II 415).

2.

La distinción no se toma al pie de la letra en la literatura de los *suttas*, pero en los comentarios se consolida una delimitación precisa entre los tres tipos de resultados que cualquier *kamma* puede producir.

3.

Para una distinción entre estos dos tipos de recta visión, véase MN 117 (no incluido en esta antología). En la terminología técnica de los comentaristas en pali, incluso la visión cabal de las tres características (impermanencia, sufrimiento, no-yo) y el conocimiento del aspecto originador de la originación en dependencia son todavía mundanos (*lokiya*) porque sus objetos son fenómenos mundanos. En el sistema escolástico de los comentarios, sólo la cognición directa de lo incondicionado, el *Nibbāna*, se clasifica como recta visión supramundana. Aun así, he utilizado aquí los términos «supramundano» y «que transciende el mundo» (*lokuttara*) en un sentido lato, en tanto se refieren al conocimiento y a la visión (y, más en general, a todas las prácticas) que conducen a la superación del mundo.

4.

Para una exposición más detallada del fundamento psicológico de la cosmología del Buddhismo primigenio, véase Gethin, *The Foundations of Buddhism*, pp.119-26.

5.

Respectivamente, *dasa akusalā kammapathā* y *dasa kusalā kammapathā*. En los *Nikāyas*, este último ocurre en AN V 57; ambos en DN III 269.

6.

Los textos buddhistas algo más tardíos que los estratos más antiguos primigenios del Canon añaden un cuarto destino miserable: el reino de los *asuras*. En el canon primigenio, los *asuras* se nos presentan como seres titánicos en conflicto permanente con los dioses, pero no se les asigna un reino separado. Puesto que sus condiciones de vida, como se describen en el canon, difícilmente pueden juzgarse de una miseria insoportable, los comentaristas identifican a los *asuras* que constituyen el cuarto destino desafortunado no con los *asuras* que luchan contra los dioses, sino con una clase de seres en el reino de los espíritus afligidos. No hace falta decir que esta concepción de los reinos que emerge cuando los *asuras* son considerados distintos provoca cierta confusión: si son seres que luchan contra los dioses, no son descritos como seres que viven una existencia miserable; pero si son una clase de seres en el reino de los espíritus, no parece haber razón alguna para tratarlos como un subreino exclusivo para ellos.

7.

Aquí describo las esferas del renacer que corresponden al cuarto *jhāna* según la cosmología de la escolástica del Buddhismo *Theravāda*. Otras escuelas del Buddhismo primigenio –basándose en textos paralelos a los *Nikāyas*– dividen el terreno de los cuatro reinos de los *jhānas* de una forma un tanto diferente.

8.

La comunidad de nobles discípulos consiste en cuatro pares de personas: aquellos que han entrado en los cuatro senderos, y los que han realizado los cuatro frutos. Ver ***supra***.

9.

Subhakiṇhā devā. Estas son las deidades que habitan el plano más alto de renacer correspondiente al tercer *jhāna*.

10.

AN 4:235 explica esto como el desarrollo del Noble Óctuple Sendero; AN 4:236, como el desarrollo de los siete factores de la iluminación.

11.

Ésta es una visión materialista moralmente nihilista que niega la vida posterior y los frutos del *kamma*. «Nada es dado» significa que no existe un fruto de la generosidad; «no existe este mundo, no existe el otro mundo», no hay renacer ni en este mundo ni en el siguiente; «no hay madre, no hay padre», no existe fruto de las buenas o malas acciones para con los padres. La afirmación sobre los ascetas y brahmanes niega la existencia de buddhas y *Arahants*.

12.

Ps dice que «los dioses radiantes» no forman una clase distinta de dioses sino un nombre colectivo para las tres clases que siguen; lo mismo vale para los «dioses de gloria».

13.

Obsérvese que, mientras la «conducta de acuerdo con el *Dhamma*», tal y como está descrita en el *sutta*, es una condición necesaria para un renacer en los mundos más altos celestiales y para la destrucción de las impurezas, no es de ningún modo una condición suficiente. El renacer en los reinos como el de los dioses de la cohorte de Brahmā y demás requiere el logro de *jhāna*; renacer en las moradas puras (las cinco que comienzan por *avihā devas*, etc.) requiere el logro del estado del que no regresa. Renacer en los planos inmateriales requiere el correspondiente logro de la no forma; y la destrucción de las impurezas requiere la práctica integral del Noble Óctuple Sendero hasta el camino del estado de *Arahant*.

14.

Ps: si el *kamma* de matar determina directamente el modo del renacer, producirá un renacer en un destino desafortunado. Pero si, por un lado, un *kamma* beneficioso produce un renacer humano (y renacer como ser humano es siempre el resultado de *kamma* beneficioso), el *kamma* de matar operará de una forma adversa y va a causar varias adversidades que pueden culminar en una muerte prematura. El mismo principio vale para los casos posteriores en los que el *kamma* perjudicial madura en una existencia humana: en cada ejemplo, el *kamma* perjudicial contraataca el *kamma* beneficioso responsable del renacer humano causando un tipo particular de desgracia específico.

15.

En este caso, el *kamma* beneficioso de abstenerse de matar es directamente responsable de, o bien el renacer celestial, o bien la longevidad en una existencia humana. El mismo principio vale para todos los pasajes de la maduración del *kamma* beneficioso.

16.

Esto significa que el acto de dar no es suficiente para obtener el resultado deseado. Debe ser apoyado por una conducta moral pura. Para alguien que persista en una conducta inmoral, la generosidad no será suficiente para producir un renacer favorable.

17.

Esto se dice porque el renacer en un mundo de Brahmā –y en otros planos en los reinos de la materia sutil– se consigue a través del logro de los *jhāna*s, lo cual

requiere la supresión del deseo sensual.

18.

Sobre el *uposatha*, ver ***supra***.

19.

El «momento apropiado» para las comidas, según los preceptos monásticos y del *uposatha*, es entre el alba y el mediodía. Pasado el mediodía, tanto la comida sólida como ciertos líquidos nutritivos como la leche no pueden ser consumidos. Zumos de fruta, refrescos, té, infusiones y otras bebidas ligeras están permitidas.

20.

Éstos son los estados del subcontinente indio y regiones colindantes.

21.

Ps explica la acción limitante (*pamāṇakataṃ kammaṃ*) como un *kamma* que pertenece a la esfera de la sensualidad (*kāmāvacara*). Se opone a la acción sin límites o inconmensurable, a saber, los *jhāna*s y los logros inmateriales. En este caso, los *brahmavihāra*s desarrollados hasta el nivel del *jhāna* son los que se indican. Cuando un *jhāna* o logro inmaterial se domina, un *kamma* perteneciente a la esfera sensual no puede encontrar la oportunidad de generar su resultado. Más bien, el *kamma* que pertenece al reino de la forma o al reino de la no-forma se imponen al *kamma* de la esfera sensual y producen sus resultados. Un *brahmavihāra* que ha sido dominado conduce a un renacer en el mundo de Brahmā.

22.

Una «persona que posee visión» (*diṭṭhisampannapuggala*) es alguien que ha entrado en la corriente. Del que ha entrado en la corriente y de aquellos que han llegado a logros superiores se hablará en el capítulo X.

23.

Un *paccekabuddha* es alguien que, como un Buddha perfectamente iluminado, llega a la iluminación sin la guía de un maestro, pero, a diferencia de un Buddha, es incapaz de guiar a otros hacia la iluminación. Según la tradición de los comentarios, los *pacekabuddha*s no aparecen mientras existe en el mundo la enseñanza de un Buddha perfectamente iluminado. Solamente aparecen en periodos de intervalo entre un Buddha y otro.

Capítulo VI: Ampliar la propia perspectiva del mundo

1.

Ps: «comprender» (*pariññā*) aquí significa superar (*samatikkama*) o abandonar (*pahāna*). Los ascetas errantes de otras sectas identifican la comprensión plena de los placeres sensuales con el primer *jhāna*, la comprensión plena de la forma con la existencia inmaterial [los planos inmateriales corresponden a los logros meditativos inmateriales], y la comprensión plena de las sensaciones con la existencia sin percepción [un plano de existencia en el que la percepción queda temporalmente suspendida]. El Buddha, por otro lado, describe la comprensión plena de los placeres sensuales como el camino al estado del que no regresa, y la comprensión plena de la forma y las sensaciones, como el camino al estado de *Arahant*.

2.

Obsérvese que mientras los previos peligros en los placeres sensuales fueron llamados «un montón de sufrimiento en esta vida misma» (*sandiṭṭhiko dukkhakkhandho*), éste es llamado «un montón de sufrimiento en la vida futura» (*samparāyiko dukkhakkhandho*).

3.

Vohārasamuccheda. *Vohāra* puede significar transacciones comerciales, designación, habla común o inclinaciones. Ps dice que todas son relevantes, pues él piensa que ha abandonado sus negocios, su designación, su habla común y sus inclinaciones como cabeza de familia.

4.

Ps explica la «ecuanimidad con diversificación [mental], basada en la diversificación» como la que está relacionada con las cinco cuerdas del placer sensual; la «ecuanimidad con unificación [mental], basada en la unificación» es aquella basada en el cuarto *jhāna*.

5.

Māgandiya era un hedonista filosófico; sostenía que uno debe permitir que los cinco sentidos disfruten de sus respectivos objetos. Criticaba al Buddha por defender la contención y el control de los sentidos. El Buddha seguidamente va a demostrar los defectos en el placer sensual.

6.

Ps glosa *nippurisa*, «sin hombres», como significando que eran todo mujeres. No sólo las encargadas de la música, sino todos los puestos en el palacio, incluyendo las guardianas de las puertas, eran mujeres. Su padre lo había provisto con tres palacios y el séquito de mujeres con la esperanza de mantenerlo confinados, en la vida laica y distraerlo de los pensamientos de renuncia.

7.

Ps: Esto se dice en referencia al logro del fruto del estado de *Arahant* (*arahatta-phala-samāpatti*) basado en el cuarto *jhāna*.

8.

El «Bosque de Nandana» en el cielo del Tāvatiṃsa.

9.

La expresión *viparītasaññā* alude a la «percepción errónea», percibir placer en lo que realmente es doloroso. AN 4:49 habla de cuatro distorsiones de la percepción (*saññāvipallāsa*): percibir lo repulsivo como atractivo, lo impermanente como permanente, lo doloroso como placentero y lo que no tiene yo como si tuviera yo. Los placeres sensuales son dolorosos porque nacen de impurezas dolorosas y porque producen frutos dolorosos en el futuro.

10.

Lo que se quiere decir aquí con «visión errónea» (*micchā diṭṭhi*) son los puntos de vista que niegan los fundamentos de la moralidad, especialmente aquellos puntos de vista que rechazan el principio de causalidad moral o la eficacia del esfuerzo voluntario.

11.

La vida en el bosque y el resto son ejemplos de prácticas ascéticas permitidas por el Buddha. Sobre las diez ataduras, ver ***supra***. Spk dice que algunos entre ellos ya habían entrado en la corriente, otros regresarían otra vez y otros habían llegado al estado del que no regresa. Ninguno de ellos era una persona común, mundana, y ninguno de ellos era *Arahant*.

12.

Esto es, el logro del estado de *Arahant*.

Capítulo VII: El camino a la liberación

1.

De estos diez puntos de vista, los que sostienen ideas sobre el mundo (*loka*) sostienen también, implícitamente, ideas similares sobre el alma individual (*attā*). Así, el primer par es la antítesis del eternalismo y el aniquilacionismo. El punto de vista según el cual el alma es lo mismo que el cuerpo es materialismo, un tipo de aniquilacionismo; el punto de vista según el cual el alma y el cuerpo son diferentes es eternalismo. El punto de vista de que un *Tathāgata* –una persona liberada– existe después de la muerte es eternalismo; el punto de vista de que no existe después de la muerte es aniquilacionismo. El punto de vista de

que existe y no existe tras la muerte es una doctrina sincrética que combina elementos de eternalismo y aniquilacionismo; el punto de vista de que ni existe ni no existe es escepticismo o agnosticismo, niega que podamos determinar su condición después de la muerte. Todos estos puntos de vista, desde la perspectiva buddhista, presuponen que el *Tathāgata* en el presente existe como un alma individual (yo, *attā*). Así pues, parten de una premisa falsa y difieren tan sólo en que postulan un destino de este yo de modos distintos.

2.

Los que siempre se han preguntado por el destino del monje que casi abandonó al Buddha para satisfacer su curiosidad metafísica quedarán tranquilos al saber que en su edad madura Māluṅkyaputta recibió un breve discurso sobre las seis bases de los sentidos por parte del Buddha, se retiró a meditar y llegó al estado de *Arahant*. Véase SN 35:95.

3.

Devadatta fue el ambicioso primo hermano del Buddha. Intentó matar al Buddha y usurpar el control del *Saṅgha*. Cuando sus planes fracasaron, rompió relaciones y trató de establecer su propia secta con él mismo como líder. Véase Ñāṇamoli, *Life of the Buddha*, pp. 266-69.

4.

Ps: «Conocimiento y visión» (*ñāṅadassana*) aquí se refiere al ojo divino, la capacidad de ver formas sutiles invisibles al ojo común.

5.

Esta traducción sigue Be y Ce, que leen *asamayavimokkha*ṃ en la oración precedente y *asamayavimuttiyā* en esta oración. Ee parece errar al leer *samaya* en los dos compuestos y *ṭhāna*ṃ en vez de *aṭṭhāna*ṃ. Ps cita el *Paṭisambhidāmagga* para dar una definición de *asamayavimokkha* (lit., emancipación atemporal o perpetua) como los cuatro caminos, los cuatro frutos, el *Nibbāna*; y *samayavimokkha* (emancipación temporal) como los cuatro *jhāna*s y los cuatro logros inmateriales. Véase también MN 122.4.

6.

Ps dice que «una liberación mental inamovible» (*akuppā cetovimutti*) es el fruto del estado de *Arahant*. Así, «emancipación perpetua» –incluyendo los cuatro senderos y frutos– tiene un radio de acción más amplio que «liberación mental inamovible». Solamente esta última se declara la meta de la vida santa.

7.

*Rāgavirāgattha*ṃ. Esto se podría también traducir, quizás un poco extrañamente, como «Para el desapasionamiento de la pasión», o «para la “deslujuria” de la

lujuria».

8.

Spk: En su retiro, Ānanda pensó: «Esta práctica monacal tiene éxito cuando uno puede confiar en buenos amigos y también en su propio esfuerzo titánico; así pues, la mitad depende de buenos amigos y la otra mitad del esfuerzo titánico personal».

9.

Vacchāyana es el nombre de clan de Pilotika.

10.

Ver ***supra*** (capítulo V, n. 19).

11.

Las características (*nimitta*) son las cualidades principales de un objeto que, cuando se aprehende sin atención, puede instigar pensamientos impuros; los detalles (*anubyañjana*) son los rasgos que atraen la atención de uno cuando uno no controla sus sentidos. «Codicia y frustración» (*abhijjhā-domanassa*) implican las reacciones opuestas del deseo y la aversión, atracción y repulsión, con respecto a los objetos de los sentidos.

12.

Aquí codicia (*abhijjhā*) es sinónimo de deseo sensual (*kāmacchanda*), el primero de los cinco impedimentos. Este pasaje entero trata de la superación de los cinco impedimentos.

13.

No llega todavía a tal conclusión, porque los *jhāna*s, así como los dos primeros conocimientos superiores (que siguen), no son exclusivos de la enseñanza del Buddha.

14.

Según Ps, esto muestra la ocasión de un sendero supramundano. Puesto que, llegados a este punto, el Noble discípulo no ha completado su tarea, no llega todavía a una conclusión (*na tveva nitthaṃ gato hoti*) sobre las Tres Joyas; más bien, está en el proceso de llegar a una conclusión (*nitthaṃ gacchati*). El *sutta* hace un juego de palabras con el significado de la expresión «llegar a una conclusión» de una forma que también funciona en español.

15.

Ps: Esto muestra la ocasión en que el discípulo ha logrado el fruto del estado de *Arahant* y, habiendo completado su tarea, ha llegado a una conclusión sobre las Tres Joyas.

Capítulo VIII: El dominio de la mente

1.

Estos son los estados del que entra en la corriente, el que regresa una vez, el que no regresa y el *Arahant*. Véase el capítulo X.

2.

Véase por ejemplo AN 9:3 (IV 358) = Ud 4:1.

3.

Una traducción del *sutta* junto con su comentario y bastantes fragmentos del subcomentario se pueden encontrar en Soma Thera, *The Way of Mindfulness*. Dos presentaciones modernas excelentes que también incluyen traducción del *sutta* son: Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, y Anālayo, Satipaṭṭhāna: *The Direct Path to Realization*.

4.

Mp: Cuando se cultiva la serenidad independientemente de la visión cabal, conduce a la supresión de los cinco impedimentos, el primero de los cuales es el deseo sensual, que culmina en la mente suprema (*adhicitta*) de los *jhāna*s, que se caracterizan por la ausencia de deseo sensual. Pero es únicamente cuando la serenidad se cultiva junto con la visión cabal que puede dar lugar al noble sendero, que erradica la tendencia latente al deseo sensual (por el camino del que no regresa) y el apego a la existencia (por el camino del *Arahant*). Mp interpreta aquí la serenidad en el segundo sentido, probablemente a causa de la última frase del *sutta*.

5.

Mp: lo que se desarrolla es la sabiduría del sendero supramundano (*magga-paññā*). La «ignorancia a la que se renuncia» es la gran ignorancia que es raíz del ciclo de existencias.

6.

El estado de *Arahant* es descrito a menudo como «la liberación de la mente sin corrupciones, liberación por la sabiduría» (*anāsava-cettovimutti-paññavimutti*). Mp explica «liberación de la mente» (*cettovimutti*) como la concentración conectada con el fruto (de *Arahant*), «liberación por la sabiduría» como la sabiduría conectada con el fruto. Mp se refiere al «logro meditativo del fruto del *Arahant*» (*arahattaphala-samāpatti*), una absorción meditativa supramundana en la que el *Arahant* experimenta la felicidad del *Nibbāna*.

7.

*Samathapubba*ṅ*gama*ṃ *vipassana*ṃ. Mp: «Esto se refiere al meditador que

obtiene la serenidad primero y después prosigue con la meditación de visión cabal». Los comentaristas llaman a este meditador uno que hace de la serenidad el vehículo de su práctica (*samathayānika*). Véase Vism 587; Ppn 18:3.

8.

«El sendero» (*magga*) es el primer sendero supramundano, el del que entra en la corriente. Según Mp, «cultivar ese sendero» significa practicar el logro de los tres senderos superiores. Sobre las diez ataduras, ver ***supra***; sobre las siete tendencias latentes, ver ***supra*** (capítulo I, n.5).

9.

Vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ. Mp: «Esto se refiere a alguien que por inclinación natural logra primero la visión cabal y después, basada en dicha visión cabal, desarrolla la concentración». En los comentarios, a éste se le denomina alguien que hace de la visión cabal su vehículo (*vipassanāyanika*). Véase Vism 588; Ppn 18:4.

10.

Samathavipassanaṃ yuganaddhaṃ. En esta modalidad de práctica, uno alcanza el primer *jhāna* y, después de salir de él, aplica la visión cabal a esa experiencia, es decir, uno ve los cinco agregados del *jhāna* (forma material, sensación, percepción, etc.) como impermanentes, asociados al sufrimiento y el no-yo. Luego uno alcanza el segundo *jhāna* y lo contempla con la visión cabal. Uno aplica el mismo proceder también a los otros *jhāna*s hasta que el sendero del que entra en la corriente, etc., es realizado.

11.

Dhammuddhaccaviggahitaṃ mānasaṃ hoti. Mp dice que el «desasosiego» (*uddhacca*) se origina como reacción a las diez «impurezas de la visión cabal» (*vipassanūpakkilesa*) que se malinterpreta como indicando el logro del sendero. (Sobre las impurezas de la visión cabal, véase Vism 633-38; Ppn 20: 105-28) Sin embargo, es posible que el «desasosiego sobre la enseñanza» sea el estrés que trae consigo el deseo por realizar el *Dhamma*. Este estado de ansiedad espiritual, cuando se resuelve repentinamente, puede en ocasiones precipitar una experiencia de despertar instantánea. Por ejemplo, véase la historia de Bāhiya Dārucīriya en Ud 1:10.

12.

Mp explica la serenidad interna de la mente (*ajjhattaṃ cetosamatha*) como la concentración de la absorción plena (por ejemplo, *jhāna*); y la sabiduría superior de la visión cabal de las cosas (*adhipaññādhammavipassanā*), como el conocimiento con visión cabal que discierne las cosas condicionadas

(*saṅkhārapariggāhaka-vipassanāñāna*).

13.

«Construcciones intencionales» (*saṅkhāra*) son las realiades condicionadas incluidas en los cinco agregados. Sobre los agregados, véase los textos IX, 4 (1) (a)-(e).

14.

Spk aplica la distinción escolástica entre tres tipos de salida (*nissaraṇa*) a cada impedimento. Uno sale del impedimento al suprimirlo (*vikkhambhananissaraṇa*) a través del *jhāna*; uno sale de algo en particular (*tadaṅganissarana*) a través de la visión cabal; uno sale por medio de la erradicación (*samucchedanissarana*) a través de los senderos supramundanos. Así pues: 1) el deseo sensual se suprime por medio del primer *jhāna* basado en la naturaleza no atractiva del cuerpo (*asubha*; véase texto VIII, 8 § 10) y se erradica por el sendero del *Arahant* (puesto que *kāmachanda* se interpreta de forma lo suficientemente amplia como para incluir el deseo por cualquier objeto, no solamente el deseo sensual). 2) La malevolencia se suprime por medio del primer *jhāna* basado en el amor-benevolente y se erradica por el sendero del que no regresa; 3) la pereza y la apatía se suprimen con la percepción de luz (por ejemplo, visualizando una luz brillante como la de un disco representando el sol o la luna) y se erradican por el sendero del *Arahant*; 4) el desasosiego y el remordimiento se suprimen mediante la serenidad; el remordimiento se erradica por el sendero del que no regresa y el desasosiego por el sendero del *Arahant*, y 5) la duda se suprime por medio de la definición de las cosas (*dhammavavatthāna*; véase Vism 587-9; Ppn 18: 3-8) y se erradica por el sendero del que entra en la corriente.

15.

Estos son los tres «pensamientos erróneos», que se oponen al recto pensamiento o recta intención, el segundo factor del Noble Óctuple Sendero. Véase texto VII, 2.

16.

Dhammavitakka. Mp lo interpreta como refiriéndose a las diez «corrupciones de la visión cabal», aunque parece más natural entenderlo simplemente como reflexiones obsesivas sobre el *Dhamma*.

17.

Esto se refiere a las condiciones preliminares para los seis conocimientos superiores (*abhiñña*) que se describen más abajo. La condición preliminar para los cinco conocimientos superiores mundanos es el cuarto *jhāna*. La condición preliminar para el estado de *Arahant*, el sexto de los conocimientos superiores,

es la visión cabal. Sólo este conocimiento superior es supramundano.

18.

Ps dice que la mente suprema (*adhicitta*) es la mente de los ocho logros meditativos utilizados como base para la visión cabal; se llama «mente suprema» porque es superior a la mente (buena) común de los diez caminos para la acción beneficiosa. Las cinco señales (*nimitta*) se pueden entender como métodos prácticos para eliminar pensamientos que distraen. Uno debe utilizarlos únicamente cuando la distracción persiste y obstruye; cuando no sea así, el meditador debe permanecer con el objeto primario de su meditación.

19.

Ps: cuando surjan pensamientos de deseo sensual dirigidos hacia seres vivos, la «otra señal» es la meditación sobre los aspectos no atractivos del cuerpo (véase texto VIII, 8 § 10); cuando los pensamientos se dirijan hacia objetos inanimados, la «otra señal» es la atención a la impermanencia. Cuando surjan pensamientos de odio dirigidos hacia seres vivos, la «otra señal» es la meditación de amor-benevolente; cuando se dirijan hacia objetos inanimados, la «otra señal» es la atención a los elementos (véase texto VIII, 8 § 12).

20.

Vitakka-saṅkhāra-saṇṭhānaṃ. Glosando aquí *saṅkhāra* como condición, causa o raíz, Ps interpreta el significado del compuesto como «detener la causa del pensamiento». Esto se consigue preguntándose, cuando se origina un pensamiento perjudicial: «¿cuál es su causa? ¿cuál es la causa de su causa?», etc. Dichas preguntas ralentizan y finalmente cortan el flujo de los pensamientos perjudiciales.

21.

Tadārammaṇaṃ, lit. «con esto como objeto». Ps: primero se cultiva el amor-benevolente hacia la persona que se dirige a uno con alguna de las cinco clases de palabra incorrecta, luego se dirige la mente de amor-benevolente hacia todos los seres, utilizando el mundo entero como objeto.

22.

Mahānāma era un pariente cercano del Buddha, miembro prominente del clan de los Sakyas.

23.

Las frases «llegado al fruto» *(āgataphala*) y «conocida la enseñanza» (*viññātasāsana*) indican que está preguntando por un Noble discípulo al nivel mínimo del que entra en la corriente. Sin embargo, tales meditaciones también pueden practicarlas de forma provechosa personas de cualquier nivel, puesto

que limpian temporalmente la mente de las impurezas y la llevan a la concentración.

24.

Abrevio el texto, el cual enumera aquí los distintos tipos de reinos celestiales.

25.

El pali lee *ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo*. Casi todos los traductores han entendido esta frase como afirmando que la práctica del *satipaṭṭhāna* es un camino exclusivo. Así, por ejemplo, Soma Thera lo traduce diciendo: «Éste es el único camino, oh monjes», y Nyanaponika Thera «Sólo este camino, monjes». Sin embargo, en MN 12: 37-42 *ekāyana magga* significa claramente que es «un camino que va en una sola dirección», y ese parece ser el significado que encaja mejor aquí también. La idea parece ser simplemente que Satipaṭṭhāna va en una dirección, hacia la purificación de los seres … la realización del *Nibbāna*».

26.

Ps dice que la repetición «contemplando el cuerpo en el cuerpo» (*kāye kāyānupassī*) tiene precisamente como cometido circunscribir el objeto de la contemplación y aislar dicho objeto de otros con los que podría confundirse. Así, en esta práctica, el cuerpo debe ser contemplado como tal, y no sensaciones, ideas o emociones acerca de él. La frase significa también que el cuerpo debe ser contemplado simplemente como cuerpo y no como un hombre, una mujer, un yo o un ser vivo. Consideraciones similares son aplicables a las repeticiones con respecto a los otros tres fundamentos de la atención. «Codicia y frustración» (*abhijjhā-domanasaṃ*), según Ps presuponen deseo sensual y la malevolencia, los principales de entre los cinco impedimentos.

27.

Sobre la estructura del discurso que sigue, ver ***supra***.

28.

La atención cuidadosa sobre la respiración (*ānāpānasati*) no requiere de ningún intento por regular la respiración como en el *hatha yoga*, sino más bien un esfuerzo por fijar la atención de forma continuada sobre la respiración mientras se respira a ritmo natural. La atención se aplica sobre los orificios nasales o el labio superior, dondequiera que el impacto de la respiración se sienta de forma más distintiva. La duración de la respiración es notada, pero sin controlarla conscientemente. El desarrollo completo de este tema de meditación se explica en el texto VIII, 9. Una explicación detallada de la atención a la respiración según el sistema de los comentarios se encuentra en Vism 266-93; Ppn 8:145-244. Véase también la colección de textos traducidos por Ñāṅamoli,

Mindfulness of Breathing.

29.

Ps, en línea con otros comentarios *theravāda*, explica «sentir todo el cuerpo» (*sabbakāyapaṭisaṃvedī*) significando que el meditador llega a ser consciente de cada inspiración y espiración en sus tres fases de comienzo, parte media y final. Esta interpretación es difícil de cuadrar con las palabras literales del texto, que originariamente pudo solo quererse referir a una atención global al cuerpo entero. Igualmente es difícil de ver cómo *paṭisaṃvedī* puede significar «es consciente de»; este sufijo está basado en el verbo *paṭisaṃvedeti* que significa «experimentar» «sentir», que tienen unas connotaciones distintas a «tomar consciencia».

30.

El «proceso corporal [de la respiración]» (*kāyasaṅkhāra*) se define como la inspiración y la espiración en MN 44:13 (I 301) y SN 41:6 (IV 293). Así pues, como explica Ps, al cultivar con éxito esta práctica, la respiración del meditador llega a ser progresivamente más calmada, tranquila y sosegada.

31.

Ps: «Internamente»: contemplando la respiración en su propio cuerpo. «Externamente»: contemplando la respiración que tiene lugar en el cuerpo de otro. «Internamente y externamente»: contemplando la respiración en su propio cuerpo y en el cuerpo de otro alternativamente con atención ininterrumpida. Una explicación similar es aplicable al estribillo que sigue a cada una de las otras secciones, excepto que, con respecto a la contemplación de las sensaciones, la mente y los *dhammas*, la contemplación externa, aparte de quienes tengan poderes telepáticos, debe ser inferida.

32.

Ps explica que la naturaleza de originarse (*samudayadhamma*) que tiene el cuerpo puede observarse en su originación en dependencia de la ignorancia, el deseo, el *kamma* y la comida, así como en la originación momento a momento de los fenómenos materiales en el cuerpo. En el caso de la atención a la respiración, una condición adicional es el aparato fisiológico de la respiración. La naturaleza de desvanecerse (*vayadhamma*) del cuerpo se puede ver en la cesación de los fenómenos corporales por la cesación de sus condiciones, así como en la disolución momentánea de fenómenos corporales.

33.

La comprensión de las posturas corporales a la que se refiere este ejercicio no es el mero conocimiento de nuestra actividad corporal, sino un tomar consciencia

del cuerpo en cada una de sus posturas con proximidad, constancia y cuidado, todo ello unido a un examen analítico que pretende disipar la ilusión de un yo como agente del movimiento corporal.

34.

Sampajañña, lucidez, se divide en cuatro clases según los comentarios: 1) lucidez sobre el propósito de la propia acción; 2) lucidez sobre los propios medios y su adecuación para conseguir el propio propósito; 3) lucidez sobre el dominio, es decir, no abandonando el sujeto de la meditación durante la rutina cotidiana; 4) lucidez sobre la realidad, tomando consciencia de que, detrás de las propias actividades, no hay un yo subyacente. Véase Soma, *The Way of Mindfulness*, páginas 60-100; Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditation*, páginas 46-55.

35.

Una explicación detallada de esta práctica según el método de los comentarios puede encontrarse en Vism 239-266; Ppn 8:42-144. El mesenterio es un pliegue de tejido que sujeta el intestino delgado a la parte trasera de la pared abdominal.

36.

Estos cuatro elementos son los atributos primarios de la materia –el elemento tierra (*pathavīdhātu*) es la solidez; el elemento agua (*āpodhātu*) es la cohesión; el elemento fuego (*tejodhātu*) es el calor; y el elemento aire (*vāyodhātu*) es la presión o distensión. Para una descripción más detallada de la contemplación de los elementos, véase texto IX, 4(3)(c). Para la explicación de los comentarios, véase Vism 347-72; Ppn 11:27-126.

37.

La frase «como si» (*seyyathāpi*) sugiere que esta meditación y las que le siguen no tienen necesariamente que estar basadas en la observación real de un cuerpo en descomposición, sino que puede realizarse con la imaginación. «Este cuerpo» es, por supuesto, el propio cuerpo del meditador.

38.

Cada uno de los cuatro tipos de cadáver mencionados aquí, y los tres tipos de más abajo, pueden considerarse como si fueran un tema de meditación separado y autosuficiente; o la serie en su conjunto puede usarse progresivamente con el fin de implantar en la mente la idea de la transitoriedad y vulnerabilidad del cuerpo. La progresión continúa en §§ 26-30.

39.

Sensación (*vedanā*) se refiere a la cualidad afectiva de la experiencia, corporal y mental, ya sea agradable, desagradable o ninguna de las dos, es decir, sensación

neutra. Ejemplos de las variedades «carnales» y «espirituales» de estas sensaciones aparecen en MN 137.9-15 (III 217-19) bajo la rúbrica de los seis tipos de gozo, pena y ecuanimidad, basados respectivamente en la vida del hogar y la de renuncia.

40.

Las condiciones para el surgimiento y la cesación de las sensaciones son las mismas que las del cuerpo (ver ***supra***, capítulo VIII, n. 32) excepto que el alimento es reemplazado por el contacto, ya que el contacto es la condición para que surja la sensación.

41.

Mente (*citta*) como objeto de contemplación se refiere al estado general y nivel de la consciencia. Puesto que la consciencia es el mero conocer o saber de un objeto, la cualidad de cualquier estado mental está determinada por los factores mentales asociados, tales como el deseo, el odio y la ofuscación o sus opuestos.

42.

Los ejemplos de *citta* que aparecen en este pasaje contrastan estados mentales de carácter beneficioso o perjudicial, desarrollados o no desarrollados. Sin embargo, el par «espesa» o «dispersa» consiste de opuestos perjudiciales, el primero debido al tedio y la somnolencia, el segundo debido al desasosiego y remordimiento (véase Vism 410). Ps explica «mente elevada» y «mente insuperable» como las mentes que corresponden a logros meditativos (*jhāna*s y estados inmateriales), «mente no elevada» y «mente superable» como la mente que corresponde a la consciencia de la base de los sentidos. El comentario dice que la «mente liberada» debería entenderse como la mente que es liberada de las impurezas parcial y temporalmente a través de la visión cabal o los *jhāna*s. Dado que la práctica de *satipaṭṭhāna* corresponde a la fase preliminar del sendero, el comentario mantiene que esta última categoría no debería entenderse como la mente liberada por el logro de los senderos supramundanos; quizás, no obstante, esta interpretación no se debería excluir.

43.

Las condiciones para la originación y la cesación de la mente son las mismas que para el cuerpo, excepto que el alimento es reemplazado por el organismo psicofísico, que es la condición para la originación de la consciencia.

44.

Los cinco impedimentos (*pañca nivarana*): los principales impedimentos interiores para el cultivo de la concentración y la visión cabal. Véase más arriba, texto VIII,3.

45.

Ver ***supra*** (capítulo VIII, n. 14).

46.

Sobre los cinco agregados, ver **supra**, y textos IX,4(1)(a)-(e).

47.

El origen y la desaparición de los cinco agregados puede entenderse de dos maneras: 1) a través de su originación y cesación en dependencia de sus condiciones (véase texto IX,4(1)-(a), y 2) a través de su surgimiento, cambio y desaparición discernibles (véase SN 22:37-38). Estas dos maneras no se excluyen mutuamente, pero pueden distinguirse conceptualmente.

48.

Sobre las seis bases sensoriales ver ***supra*** y textos IX,4(2)(a)-(e).

49.

Las ataduras son el deseo con apego (*chandarāga*) que enlaza las facultades sensoriales a los objetos; véase SN 35:232.

50.

Sobre los factores de la iluminación, véase texto VIII,9.

51.

Los comentarios *theravāda* dan información detallada sobre las condiciones que llevan a la maduración de los factores de la iluminación. Véase Soma Thera, *The Way of Mindfulness*, páginas 134-149.

52.

La versión más larga del *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* en DN define y explica en mayor detalle cada una de las Cuatro Nobles Verdades. Véase también MN 141.

53.

El conocimiento (*aññā*) es el conocimiento que tiene el *Arahant* de su liberación. El no regresar (*anāgamitā*) es el logro del estado del que no regresa.

54.

A partir de este punto, el *sutta* se corresponde bastante con la segunda parte del *Ānāpānasati Sutta* (MN 118), cuya primera parte es un preludio a las instrucciones para la atención a la respiración. La primera tétrada es idéntica al pasaje sobre la atención a la respiración en la sección sobre la «contemplación del cuerpo» del *Satipaṭṭhāna Sutta* más arriba.

55.

«Los procesos mentales» (*cittasaṅkhāra*) son la percepción y la sensación; véase

MN 44 (I 301) = SN 41:6 (IV 293).

56.

Vism 289; Ppn 8:233: «Liberar la mente» de los impedimentos mediante el primer *jhāna*, y de los factores de *jhāna* menos sutiles al lograr sucesivamente *jhāna*s mas elevados; y liberarla de las distorsiones cognitivas por medio del conocimiento de la visión cabal.

57.

Vism 290-291; Ppn 8:234-37: «Contemplar la impermanencia» (*aniccānupassati*) es contemplar los cinco agregados como impermanentes porque se originan, cesan y cambian, o porque se disuelven momentáneamente. Esta tétrada tiene que ver íntegramente con la visión cabal, al contrario que las otras tres, que pueden interpretarse, ya sea relacionadas con la serenidad, o con la visión cabal.

58.

«Contemplar el desvanecimiento» (*virāgānupassī*) y «contemplar la cesación» (*nirodhānupassī*) se pueden entender, bien como la visión cabal de la destrucción y cesación momentáneos de los *dhammas*, o bien como el sendero supramundano en el que se realiza el *Nibbāna* como el desvanecimiento del apego (*virāga*, desapasionamiento) y la cesación de las construcciones intencionales. «Contemplar el desasimiento» (*paṭinissaggānupassī*) es desasirse (*pariccāga*) o renunciar (*pahāna*) a las impurezas a través de la visión cabal accediendo (*pakkhandana*) al *Nibbāna* por medio del logro del sendero.

59.

Spk: la atención no es exactamente una sensación, pero éste es un encabezamiento de la enseñanza. En esta tétrada, en la primera frase, se habla indirectamente de la sensación bajo el encabezamiento del gozo (que no es una sensación), en la segunda frase se habla de ella directamente como felicidad (sensación agradable). En las frases tercera y cuarta, la sensación es incluida en los procesos mentales.

Spk: *Habiendo visto con sabiduría, etc*. Aquí «deseo» es simplemente el impedimento del deseo sensual; por «frustración» se entiende el impedimento de la malevolencia. Esta tétrada se formula sólo por medio de la visión cabal. Estos dos impedimentos son los primeros de los cinco, la primera sección de la contemplación de los *dhammas*. Así pues, dice esto para mostrar el inicio de la contemplación de los *dhammas*. Por «renuncia» se entiende el conocimiento que efectúa la renuncia; por ejemplo, uno renuncia a la percepción de la permanencia mediante la contemplación de la impermanencia. Por las palabras «habiendo visto con sabiduría» se entiende la sucesión de la visión cabal: «con un conocimiento de visión cabal (ve) el conocimiento de la renuncia consistente

en el conocimiento de la impermanencia, el desvanecimiento, la cesación y el desasimiento; y eso también (lo ve) por medio de otra más». *Es uno que observa bien con ecuanimidad*: se dice que alguien observa bien con ecuanimidad (a la mente) que ha recorrido el camino [Spk-pṭ: ha sido por no forzar ni restringir la mente del desarrollo meditativo que ha recorrido correctamente el camino medio], y por presentarse como unidad [Spk-pṭ: puesto que no hay nada más que hacer al respecto cuando la mente ha alcanzado la unificación]. Uno «observa bien con ecuanimidad» al objeto.

60.

Satisambojjhaṅga. *Bojjhaṅga* es un compuesto a partir de *bodhi* + *aṅga*. En SN 46:5, se explican los factores que conducen a la iluminación. Las tres frases que se utilizan para describir cada factor de la iluminación se pueden entender que describen tres etapas de su desarrollo. «Brota», es la fase inicial de brote; «cultiva», es la maduración gradual; y «lleva a la plenitud» es su culminación.

61.

Dhammavicaya sambojjhaṅga. En SN 46:2 (V 66), se dice que el «nutriente» para el surgimiento de este factor de iluminación es la atención cuidadosa y frecuente a los estados mentales beneficiosos y perjudiciales, tachables e intachables, inferiores y superiores, oscuros y brillantes con sus contrapartes. Aunque este factor de iluminación se identifica con *paññā* o sabiduría, el pasaje mencionado más arriba sugiere que su función inicial es distinguir entre estados mentales buenos y malos que se manifiestan al hacerse más profunda la atención.

62.

Sāriputta era uno de los dos principales discípulos del Buddha, el que destacaba por su sabiduría. Para su biografía, véase Nyanaponika y Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, capítulo 1.

63.

La «idea de yo» (*ahaṅkāra*) es función de la visión del sí mismo; la «idea de mío» (*mamaṅkāra*) es función del deseo. La presunción raíz es la presunción «yo soy» (*asmimāna*), de modo que «la tendencia latente a la presunción» también es la responsable de «la idea de yo».

64.

Saññāvedayitanirodha. También conocida como *nirodhasamāpatti*, el logro de la cesación, es un logro meditativo especial que se considera accesible únicamente a los que no regresan y *Arahants*. Como su nombre indica, supone la total cesación de las funciones perceptivas y afectivas, y, según los comentarios, de la consciencia y de todos sus factores mentales asociados. Para una exposición

detallada según el sistema de los comentarios, véanse Vism 702-9; Ppn 23: 16-52.

Capítulo IX: El resplandor de la sabiduría

1.

Desafortunadamente, la conexión entre el nombre y el verbo, tan obvia en pali, se pierde al traducir *paññā* por «sabiduría» y el verbo por «conoce». Para evitarlo, otros traductores han preferido otras rendiciones de *paññā* que conservan una conexión visible entre el nombre y el verbo, por ejemplo «entendimiento» (Bhikkhu Ñāṇamoli) o «discernimiento» (Thānissaro Bhikkhu).

2.

En SN 22:5, 35:99, 35:160, 56:1.

3.

Esta correlación se hace a menudo en los comentarios cuando se explica esta fórmula.

4.

La interpretación de los comentarios, detallada y sumamente técnica, se encuentra en Vism, capítulo 17.

5.

En los comentarios *theravāda*, estos dos elementos del *Nibbāna* se denominan, respectivamente, *kilesa-parinibbāna*, la extinción de las impurezas, y *khandha-parinibbāna*, la extinción de los agregados.

6.

Las dos palabras, en realidad, derivan de dos raíces verbales diferentes. *Nibbuta* es un participio de nir + vṛ; al que corresponde el nombre *nibbuti*, que se usa como sinónimo de *Nibbāna*. *Nibbāna* deriva de nir + vā.

7.

Para una explicación más amplia del símil del océano, véase SN 44:1.

8.

Pātimokkha: el código de reglas para el entrenamiento que gobierna la conducta de los monjes completamente ordenados.

9.

Ps: la recta visión es de dos tipos: mundana (*lokiya*) y supramundana (*lokuttara*). La recta visión mundana es también de dos clases: la visión según la cual el

kamma produce sus frutos, que la pueden tener tanto buddhistas como no buddhistas, y la visión en conformidad con las Cuatro Nobles Verdades, que es exclusiva de las enseñanzas del Buddha. La recta visión supramundana es la comprensión de las Cuatro Nobles Verdades, lograda al acceder a los cuatro senderos y sus frutos (ver ***supra***). La pregunta que plantea Sāriputta concierne al *sekha*, el discípulo que sigue un entrenamiento de carácter superior.

10.

Estos son los diez caminos de la acción perjudicial. Para una explicación más detallada, véase texto V,1(2). Sus opuestos, justo más abajo, son los diez caminos de la acción beneficiosa, igualmente explicados en dicho texto.

11.

Ps explica la comprensión del discípulo de estos cuatro términos por medio de las Cuatro Nobles Verdades del siguiente modo: todos los caminos de la acción (perjudiciales y beneficiosos) son la verdad del sufrimiento; las raíces beneficiosas y perjudiciales son la verdad del origen; la no-ocurrencia de ambos tipos de acciones y sus raíces es la verdad de la cesación; y el noble sendero que realiza la cesación es la verdad del camino. Hasta aquí se ha descrito el Noble discípulo en uno de los tres primeros planos –el que ha llegado a la recta visión supramundana, pero no ha eliminado todavía todas las impurezas.

12.

Ps dice que el pasaje desde «renuncia a toda tendencia latente al apego» hasta «acaba en esta misma vida con el sufrimiento» muestra el trabajo logrado por los senderos del que no regresa y el *Arahant*. El sendero del que no regresa erradica las tendencias latentes al apego y la aversión; el sendero del *Arahant* erradica la tendencia latente a la visión y presunción «yo soy». Ps dice que la expresión «tendencia latente a la visión y la presunción "yo soy"» (*asmī ti diṭṭhimānānusaya*) debe interpretarse en referencia a la tendencia latente a la presunción, la cual es similar a una visión porque, al igual que la visión del yo, ocurre aferrándose a la noción «yo soy».

13.

Alimento *(āhāra*) debe entenderse aquí en sentido amplio como una condición prominente para el proceso vital individual. El alimento físico es una condición importante para el cuerpo físico, el contacto para la sensación, la construcción intencional para la consciencia, y la consciencia para el organismo psicofísico en su totalidad, literalmente nombre-y-forma. El deseo es llamado origen del alimento puesto que el deseo de la existencia previa es la fuente de la individualidad presente con su dependencia y continuo consumo de los cuatro alimentos en esta existencia. Para una compilación anotada de textos canónicos

y comentarios sobre los alimentos, véase Nyanaponika Thera, *The Vision of the Dhamma*, páginas 211-28.

14.

Las doce secciones siguientes presentan, en orden inverso, un análisis factor a factor de la originación en dependencia. Véanse textos IX, 4(4)(a)-(f).

15.

Los tres tipos de existencia o devenir (*bhava*): sobre los reinos de la existencia o devenir, ver ***supra***. En la formula de la originación en dependencia, «devenir» significa ambos, los planos de renacimiento y los tipos de acción que producen el renacimiento en esos planos. El primero se conoce técnicamente como *uppattibhava*, «renacer-devenir», el segundo como *kammabhava*, «devenir kámmicamente activo».

16.

El apego a las reglas y ceremonias (*sīlabbatupādāna*) es la adherencia a la visión según la cual la purificación puede ser conseguida adoptando ciertas reglas externas o siguiendo ciertos ritos, particularmente, relacionados con el ascetismo y la autodisciplina; el apego a las doctrinas del yo (*attavādupādāna*) es mantener una u otra de las visiones del yo que se originan a partir de la visión de la identidad (véase sobre todo el *Brahmajāla Sutta*, DN 1); el apego a los puntos de vista (*diṭṭhiupādāna*) es el apego a cualquier otra visión que no sea las anteriormente mencionadas. El apego en cualquiera de sus variedades fortalece el deseo, su condición.

17.

El deseo por los estados mentales (*dhammataṇhā*) es el deseo por todos los objetos de la consciencia excepto los objetos de las cinco clases de consciencia sensorial. Por ejemplo, el deseo asociado con fantasías e imágenes mentales, con ideas abstractas y gratificación intelectual, etc.

18.

Contacto (*phassa*) es la reunión (*saṅgati*) de la base sensorial interna (facultad sensorial), la base sensorial externa (objeto) y la consciencia.

19.

El término *nāma-rūpa* es de origen prebuddhista. Se utilizaba en las *Upaniṣad* para representar las manifestaciones diferenciadas de Brahman, la realidad absoluta no-dual que aparece como si fuera multiplicidad. Brahman captado por los sentidos como apariencias diversas es la forma (*rūpa*); Brahman captado por la mente como diversos nombres y conceptos es el nombre (*nāma*). El Buddha adoptó esta expresión y le dio un significado según su propio sistema. Aquí,

nombre y forma significan, respectivamente, los lados cognitivo y físico de la existencia individual. En el sistema del Buddha, *rūpa* se define como los cuatro grandes elementos materiales y las formas derivadas de ellos. La forma es tanto interna a la persona (= el cuerpo con sus sentidos) como externa (= el mundo físico). Los *Nikāyas* no explican la forma derivada (*upādāya rūpa*), pero el *Abhidhamma* lo analiza en veinticuatro tipos de fenómenos materiales secundarios, los cuales incluyen la materia sensible de las cinco facultades sensoriales y cuatro de los cinco objetos sensibles (los objetos táctiles son identificados con tres de los grandes elementos –tierra, fuego y aire– cada uno de ellos exhibiendo propiedades tangibles). Aunque [en ingles] traduzco *nāma* por nombre, esto no debería tomarse demasiado literalmente. *Nāma* es una amalgama de factores mentales involucrados en el conocimiento: sensación, percepción, intención, contacto, y atención (*vedanā, saññā, cetanā, phassa, manasikāra*). Estos se denominan «nombre» probablemente porque contribuyen a la designación conceptual de los objetos. Debe notarse que, en los *Nikāyas*, *nāma-rūpa* no incluye la consciencia (*viññāṇa*). La consciencia es lo que condiciona la existencia de *nāma-rūpa*, y, a su vez, *nāma-rūpa* es lo que condiciona la existencia de la consciencia, de modo que las dos son mutuamente dependientes (véase texto II, 3(3).

20.

La consciencia mental (*manoviññāṇa*) abarca todas las consciencias excepto los cinco tipos de consciencia sensoriales que acaban de mencionarse. Incluye la consciencia de imágenes mentales, ideas abstractas y estados internos de la mente, así como la consciencia que reflexiona sobre los objetos de los sentidos.

21.

En el contexto de la doctrina de la originación en dependencia, las construcciones intencionales (*saṅkhāra*) son las intenciones beneficiosas y perjudiciales. Las construcciones intencionales corporales son las intenciones expresadas a través del cuerpo; las construcciones intencionales verbales son las intenciones expresadas a través de la palabra; las construcciones intencionales mentales son las intenciones que no llegan a expresarse por el cuerpo ni por la palabra.

22.

Debería notarse que mientras que la ignorancia es una condición de las corrupciones, éstas –incluyendo la corrupción de la ignorancia–son por su parte una condición de la ignorancia. Ps dice que este condicionamiento de la ignorancia por la ignorancia implica que la ignorancia en cualquier existencia está condicionada por la ignorancia de la existencia precedente. Puesto que esto

es así, la conclusión que se sigue es que no se puede descubrir un primer inicio de la ignorancia y, por ello, el *saṃsāra* no tiene un comienzo discernible.

23.

Las «cuatro fases» (o los «cuatro ciclos», *catuparivaṭṭa*) son: agregado, origen, cesación y el camino a la cesación, aplicado a cada uno de los cinco agregados.

24.

Este pasaje describe a los aprendices [avanzados] (*sekha*). Son los que han conocido directamente las Cuatro Nobles Verdades y practican para lograr la cesación última de los cinco agregados, es decir, el *Nibbāna*.

25.

Este pasaje describe a los *Arahant*s. Según DN II 63-64, la ronda de existencias gira como base de manifestación y designación únicamente mientras haya consciencia junto con organismo psicofísico; cuando ambos cesan, no existe ronda que sirva como base para la manifestación y la designación.

26.

Cha cetanākāyā. El hecho de que haya una diferencia entre el nombre del agregado, *saṅkhārakkhanda*, y el término utilizado para definirlo, *cetanā*, indica que este agregado abarca más que los otros. En el *Abhidhamma* y en los comentarios, es tratado como una «categoría colectiva» para clasificar todos los factores mentales mencionados en los *sutta*s excepto la sensación y la percepción. La intención aparece en la definición porque es el factor más importante de este agregado, no porque sea su único constituyente.

27.

Es significativo que mientras que el contacto es la condición para la originación de los tres agregados de la sensación, la percepción y las construcciones intencionales, el organismo psicofísico es la condición para la originación de la consciencia. Esto apoya lo que se afirma en la fórmula de diez factores de la originación en dependencia, en texto II,3(3), a saber, que el organismo psicofísico es la condición para la existencia de la consciencia.

28.

Según Spk, el deseo (*chanda*) es aquí sinónimo de la sed o deseo con ansia (*taṇhā*). Se dice esto porque los cinco agregados en cualquiera existencia se originan a partir del deseo residual por una nueva existencia de la existencia inmediatamente precedente.

29.

El apego no es lo mismo que «los cinco agregados del apego» porque los

agregados no son reducibles al apego. Sin embargo, el apego no es algo aparte de los «cinco agregados del apego» porque no hay apego que no tenga a los cinco agregados como su soporte y objeto.

30.

Sobre la «idea de yo, idea de mío, y la tendencia latente a la presunción». Ver ***supra*** (capítulo VIII, n. 63).

31.

Este es el segundo discurso del Buddha, según la narrativa de su carrera docente en Vin I 13-14. Los cinco monjes son los primeros cinco discípulos, que en ese momento eran aprendices [avanzados] *(sekha*). El propósito del Buddha al enseñarles esto es conducirlos al estado de *Arahant*.

32.

El *sutta* ofrece dos «argumentos» para la tesis del no-yo. El primero afirma que los agregados son no-yo porque no se puede ejercer ningún control sobre ellos. Puesto que no podemos modificar los agregados a voluntad, están todos «sometidos a frustración», y por tanto no pueden considerarse como nuestro yo. El segundo argumento, que se introduce a continuación, defiende la característica de no-yo basándose en las otras dos características. Cualquier cosa que sea impermanente está de alguna forma vinculada al sufrimiento, y cualquier cosa que sea impermanente y vinculada al sufrimiento no puede ser identificada como nuestro yo.

33.

Spk explica con detalle cómo la forma material (el cuerpo) es como un montón de espuma (*pheṇapiṇḍa*). Me limito a resumirlo: igual que un montón de espuma carece de cualquier substancia (*sāra*), la forma material carece de cualquier substancia que sea permanente, estable o un yo; igual que el montón de espuma está lleno de agujeros y fisuras, y es donde residen muchas criaturas, así es también la forma material; igual que el montón de espuma después de expandirse, se desintegra, así es también la forma material, que es pulverizada por la boca de la muerte.

34.

Spk: una burbuja (*bubbuḷa*) es frágil y no puede agarrarse, porque se rompe tan pronto como la apretamos; así también la sensación es frágil y no puede agarrarse como si fuera algo permanente y estable. Igual que la burbuja se origina y cesa en una gota de agua y no dura mucho, así es también la sensación: millones de sensaciones se originan y cesan en el tiempo que dura un chasquido con los dedos. Igual que la burbuja se origina en dependencia de

condiciones, así también la sensación se origina en dependencia del órgano sensorial, el objeto, las impurezas y el contacto.

35.

Spk: la percepción es como un espejismo (*marīcikā*) en el sentido de que es insustancial, puesto que uno no puede agarrar el agua de un espejismo para beber, bañarse o llenar una jarra. Igual que un espejismo engaña a muchos, así es también la percepción, que atrae a la gente con la idea de que el color de un objeto es bello, placentero y permanente.

36.

Spk: igual que el tronco de un bananero (*kadalikkhanda*) es un ensamblaje de vainas, cada una de ellas con sus características, así también el agregado de las construcciones intencionales es un ensamblaje de muchos estados mentales, cada uno con su propia característica.

37.

Spk: La consciencia es como un truco de magia (*māyā*) en el sentido de que es insustancial y no puede agarrarse. La consciencia es más efímera y fugaz que un truco de magia. La magia puede dar la impresión de que una persona aparece y desaparece, se pone en pie o se sienta con la misma mente, pero, en realidad, la mente es distinta en cada una de esas actividades. La consciencia engaña a la multitud como si fuera un truco de magia.

38.

Este *sutta*, a veces llamado «El sermón del fuego», es el tercer discurso según la narrativa sobre las predicaciones del Buddha, en Vin I 34-45. Según dicha fuente, los mil monjes a los que el Buddha dio el discurso eran ascetas adoradores del fuego, de modo que el Buddha utilizó el tema del fuego porque se correspondía con su bagaje. Para una descripción de cómo el Buddha los convirtió, véase Ñāṅamoli, *Life of the Buddha*, pp. 54-60, 64-69.

39.

El Buddha habla con Pukkusāti, un monje que se había ordenado por su fe en el Buddha sin haberlo visto nunca antes. Al comenzar el *sutta*, el Buddha llega a un cobertizo con la intención de pasar la noche allí. Pukkusāti ya estaba allí y le saluda sin saber que se trata de su maestro. Sin revelar su identidad, el Buddha inicia una conversación con Pukkusāti, la cual se convierte en un discurso sobre el desarrollo de la sabiduría.

40.

Ps: Éste es el sexto elemento, que «queda» en el sentido de que no ha sido explicado todavía ni comprendido por Pukkusāti. Aquí se explica como la

consciencia lleva a cabo el trabajo de la contemplación de los elementos con visión cabal. En el apartado sobre la consciencia, también se introduce la contemplación de la sensación.

41.

Este pasaje muestra la condicionalidad de la sensación y su impermanencia a través de la cesación de su condición.

42.

Idappaccayatā [condicionalidad específica]. La palabra está compuesta por *idaṃ*, «esto», y *paccaya*, «condición», aumentada por la terminación de nombre abstracto *tā*. Es sinónima de *paṭiccasamuppāda* [originación en dependencia]. Véase texto II,4 § 19, que igualmente conecta la realización de la originación en dependencia con la iluminación del Buddha.

43.

Spk: Realidad (*tathatā*) significa el acontecer de cada fenómeno particular cuando está presente el conjunto de sus condiciones apropiadas. Verdadera realidad (*avitathatā*) significa que una vez que las condiciones han alcanzado la compleción, no existe el no-acontecer, siquiera por un momento, del fenómeno que ha de producirse a causa de dichas condiciones. Inalterabilidad (*anaññathatā*) significa que no se da la producción de un fenómeno a partir de las condiciones de otro.

44.

Dhamme ñāṇa. Éste es el conocimiento directo de las Cuatro Nobles Verdades que surge a través del acceso al *Nibbāna* como verdad de la cesación.

45.

Anvaye ñāṇa. Ésta es una deducción que se extiende desde el pasado hacia el futuro, basada en el discernimiento inmediato de la relación condicional resultante de cualquier par de factores.

46.

Spk: *La idea de existencia* (*atthitā*) es eternalismo (*sassata*); *la idea de no-existencia* (*natthitā*) es nihilismo (*uccheda*). Spk-pṭ: La idea de existencia es eternalismo porque mantiene que el mundo entero (de la existencia personal) existe eternamente. La noción de no-existencia es nihilismo porque mantiene que el mundo entero no existe (para siempre), sino que su existencia es limitada (o interrumpida). En vista de esta explicación, seria engañoso traducir *atthitā* y *natthitā* simplemente por «existencia» y «no-existencia». En el presente pasaje, *atthitā* y *natthitā* son nombres abstractos formados a partir de los verbos *atthi* y *natthi*. Así pues, son los presupuestos metafísicos implícitos en tales

abstracciones lo que es incorrecto, no el hecho en sí de atribuir existencia o no-existencia. He tratado de transmitir este sentido de abstracción metafísica, connotado en pali por la terminación *tā*, traduciendo los dos términos [al inglés] por «la idea de existencia» y «la idea de no-existencia», respectivamente. [La traducción castellana directa del pali no añade «la idea de» a los términos «existencia» y «no-existencia»]. Desafortunadamente, *atthitā* y *bhava* tienen que ser ambos traducidos por «existencia», [la traducción castellana directa del pali suele traducir *bhava* por devenir], lo cual oscurece el hecho de que en pali derivan de raíces diferentes. Mientras que *atthitā* es la noción de existencia en abstracto, *bhava* es la existencia individual concreta en uno u otro de los tres reinos. Con el fin de marcar esta diferencia, *bhava* podría haber sido traducido [al inglés] por *being*, pero esta palabra en inglés es muy probable que sugiera la idea de *Being*, el objeto absoluto de la especulación metafísica. Y no connota suficientemente el sentido de concreción que es intrínseco a *bhava*.

47.

Spk: *El origen del mundo*: la producción del mundo de las construcciones intencionales. *No existe la idea de no-existencia en relación con el mundo*: no se da en él la visión nihilista que podría surgir acerca de los fenómenos producidos y manifiestos en el mundo de las construcciones intencionales, manteniendo «que no existen».

Spk-pṭ: La visión nihilista podría surgir con respecto al mundo de las construcciones intencionales así: «a causa de la aniquilación y el fin de los seres justo donde se encuentran, no hay ser o fenómeno que persista». También incluye la visión errónea que, teniendo aquellas construcciones intencionales como su objeto, sostiene: «No existen seres que renacen». Esa visión *no se da en él*; pues en uno que ve con recto entendimiento la producción y la originación del mundo de las construcciones intencionales en dependencia de condiciones diversas como el *kamma*, la ignorancia, el deseo, etc., esa visión nihilista no se da, ya que ve la producción ininterrumpida de las construcciones intencionales.

Spk: *El final del mundo*: la disolución de las construcciones intencionales. *No existe la idea de la no-existencia en relación con el mundo*. No se da en él la visión eternalista que podría surgir con respecto a los fenómenos producidos y manifiestos en el mundo de las construcciones intencionales, manteniendo que «existen». Spk-pṭ: La visión eternalista podría surgir con respecto al mundo de las construcciones intencionales, considerando que existen en todos los tiempos, debido a la aprehensión de identidad en el continuo ininterrumpido que se da en una relación causa-efecto. Pero esa visión *no se da en él*; porque, viendo la cesación de los fenómenos surgidos sucesivamente y el surgir sucesivo de nuevos fenómenos, la visión eternalista no se da.

Spk: Además: «la originación del mundo» es orden directo de condicionalidad (*anuloma-paccayākāra*); «la cesación del mundo» es orden inverso de condicionalidad (*paṭiloma-paccayākāra*). [Spk-pṭ: «Orden directo de condicionalidad» es la eficiencia condicionante de las condiciones en relación con sus propios efectos; «orden inverso de condicionalidad» es la cesación de los efectos por la cesación de sus causas respectivas]. Pues al ver la dependencia del mundo, cuando uno ve la continuación de la condicionalidad de fenómenos surgidos debido a la continuación de sus condiciones, la visión nihilista, que de otra forma podría haber surgido, no se da. Y al ver la cesación de las condiciones, cuando uno ve la cesación de la condicionalidad de fenómenos surgidos debido a la cesación de sus condiciones, la visión eternalista, que de otra forma podría haber surgido, no se da.

48.

Spk explica *dukkha* aquí como «los meros cinco agregados del apego» (*pañc'upādānakkhandamattam eva*). De modo que lo que el Noble discípulo ve, cuando reflexiona sobre su propia existencia personal, no es un yo o una persona que existe como substancia, sino una mera agrupación de fenómenos condicionados surgiendo y cesando a través del proceso condicionante de la originación en dependencia.

49.

Interpreto «intención» (*ceteti*) y «plan» (*pakappeti*) como representando construcciones intencionales (*saṅkhāra*), el segundo factor de la fórmula de la originación en dependencia. «Cualquier tendencia a algo» (*anuseti*) implica las tendencias latentes (*anusaya*), primariamente las tendencias a la ignorancia y el deseo, que aquí son el primer y octavo factor en la fórmula. Cuando alguien fallece con las tendencias latentes a la ignorancia y el deseo todavía intactas, sus intenciones y planes –la manifestación concreta del deseo en la forma de construcciones intencionales– se convierten en la base para la continuación de la consciencia, que llega a establecerse en un nuevo organismo psicofísico e inicia la producción de una nueva existencia. Éste es el suceso del nacimiento, al que le sigue el envejecimiento, la muerte y los otros tipos de sufrimiento entre el nacimiento y la muerte.

50.

Aunque no es posible tener tendencias latentes sin intenciones y planes, podría considerarse que este pasaje tiene como propósito retórico el enfatizar la función de las tendencias latentes para sostener el proceso de renacer. Pero según Spk, el pasaje pretende mostrar que para un meditador de visión cabal que ha superado los pensamientos perjudiciales, el peligro del renacimiento

todavía existe mientras las tendencias latentes permanezcan intactas.

51.

Este pasaje muestra al *Arahant*.

52.

Tathāni avitathāni anaññthāni. Ver ***supra***, nota 43. Spk: «Real en el sentido de no alejarse de la naturaleza real de las cosas; pues se considera que el sufrimiento es simplemente sufrimiento. *Verdaderamente real*, porque no falsifica su naturaleza real; pues sufrimiento no llega a ser no-sufrimiento. *Inalterable*, porque no llega a tener una naturaleza diferente; pues el sufrimiento no llega a la naturaleza del origen (del sufrimiento), etc. El mismo método se aplica a las otras verdades. «Entiendo *anaññatha* en el sentido más sencillo y directo de que las verdades son "inalterables" porque nunca se desvían de la forma en la que las cosas son realmente.»

53.

Bhavanetti. Aquello que lleva a un nuevo devenir, por ejemplo, el deseo de existir o devenir.

54.

Todas estas hojas son pequeñas y delicadas. Las hojas mencionadas en el pasaje más abajo son anchas y robustas.

55.

Spk lo identifica como el sobrino de Sāriputta.

56.

*Nippapañca*ṃ. Spk: Porque no proyecta (elabora) conceptos por el deseo, la presunción y los puntos de vista.

57.

La negación de los elementos físicos puede entenderse para negar no sólo la presencia de materia en el *Nibbāna*, sino también la identificación del *Nibbāna* con las experiencias de los *jhānas*, que todavía pertenecen al reino de la forma. Los siguientes cuatro niegan los objetos de los cuatro logros meditativos inmateriales en el *Nibbāna*.

58.

En pali, *diṭṭha*, «visto», se refiere claramente aquí a la antítesis de *diṭṭhi*, «visión» [también traducido al castellano en algunos contextos como punto de vista].

Capítulo X: Los planos de realización

1.

La terminología «sendero» y «fruto» es una forma que tienen los comentarios de hacer la distinción. Los *suttas* no utilizan el esquema de cuatro «senderos», sino que hablan solamente de un sendero, el Noble Óctuple Sendero que conduce al final del sufrimiento. Éste también se llama *arahattamagga*, el sendero hacia el estado de *Arahant*, pero en sentido amplio, como el sendero que conduce a la meta suprema, no en el sentido restringido de sendero que precede al fruto del *Arahant*. Sin embargo, los *suttas* no distinguen entre la persona que practica para lograr un fruto en particular (*phalasacchikiriyāya paṭipanna*) y la persona que ha logrado el estado que resulta de dicha práctica (véase texto X,1(1)). Basada en esta distinción, la terminología de los comentarios de sendero y fruto es útil como forma concisa de referirse a las dos fases del esquema de los *Nikāyas*.

2.

Mi explicación de la disminución del deseo, el odio y las impurezas en el que regresa una vez está basada en los comentarios. Aparte de la fórmula habitual, los *suttas* dicen muy poco sobre el que regresa una vez.

3.

También es importante notar que los *suttas* dan por hecho que el *dhammānusārī* y *saddhānusārī* permanecen así por un periodo de tiempo largo. La posición de los *suttas* parece contradecir la idea de los comentarios según la cual el que logra el sendero lo es tan sólo durante un único momento mental. Si esto fuera así, esto significaría que el *dhammānusārī* y *saddhānusārī* son eso sólo durante un momento mental, y esto parece difícil de cuadrar con las afirmaciones de los *suttas* donde se dice que reciben regalos, moran en el bosque en cabañas, etc.

4.

El método explicativo de los comentarios estipula que el meditador sale del logro del *jhāna* y practica contemplación de visión cabal con una mente aguda y flexible gracias al *jhāna*. Sin embargo, los *suttas* no dicen nada sobre salir del *jhāna*. Si se leen únicamente los *suttas* sin los comentarios, parece que el meditador examina los factores desde dentro del *jhāna*.

5.

Puesto que los *Arahants* han conseguido liberarse de la rueda del devenir, es imposible indicar ningún lugar dentro de la rueda donde puedan aparecer; por lo que ya no hay para ellos otra ronda en la que se manifiesten.

6.

Los «cinco ataduras de esta orilla» (*pañc'orambhāgiyāni saṃyojanāni*) son: visión sobre la identidad, duda, apego a reglas y ceremonias, deseo sensual y

malevolencia. Aquellos que renacen espontáneamente (*opapātika*) lo hacen sin depender de una madre y un padre.

7.

Las «tres ataduras» son las tres primeras de las cinco ataduras arriba mencionadas. «Abocado» (*niyata*) significa que el que entra en la corriente está determinado a alcanzar la liberación antes de siete vidas como máximo, ya sea en el plano humano o en planos celestiales. La iluminación (*sambodhi*) es el conocimiento pleno y final de las Cuatro Nobles Verdades que tiene el *Arahant*.

8.

Sobre la distinción entre estos dos tipos, véase más abajo, texto X,1(5) §§ 20-21 y texto X,2(2).

9.

Ps dice que esto se refiere a las personas dedicadas a la práctica de la visión cabal que no han alcanzado ningún estado supramundano, pero poseen una convicción fuerte en la verdad del *Dhamma*. Las palabras *saddhāmattṃ pemamattaṃ* podrían haberse traducido por «mera fe, mero amor», pero tales cualidades no podrían garantizar un renacer en el cielo. Por ello es necesario interpretar el sufijo *matta* de manera que implique una cantidad suficiente de dichas cualidades, no simplemente su mera existencia.

10.

El Buddha habla aquí con el asceta errante Vacchagotta (véase texto IX,5(6)). Ps dice que Vacchagotta pensaba que el Buddha podría haber sido el único dentro de su comunidad en lograr la meta final.

11.

Esta cuestión y la otra en §11 versan sobre el que no regresa. Nótese que el que no regresa practica el celibato.

12.

Esta cuestión y la otra en §12 versan sobre el que entra en la corriente y el que regresa una vez. Puesto que ambos aparecen descritos como disfrutando de los placeres sensuales, esto significa que no están obligados a practicar el celibato.

13.

Ubhatobhāgavimutta. Ps: Se libera de dos formas porque es liberado del cuerpo físico mediante los logros inmateriales, y del cuerpo mental mediante el sendero del *Arahant*. La liberación dual del *Arahant* «liberado de dos formas» no debería confundirse con «la liberación de la mente sin corrupciones, liberación mediante la sabiduría (*anāsavā cetovimutti paññāvimutti*)», la cual es común a todos los

Arahants independientemente de que alcancen o no los logros inmateriales.

14.

Paññāvimutta. Ps dice que incluye a aquellos que logran cualquiera de los cuatro *jhānas*, así como también al *Arahant* de simple visión cabal. El *Arahant* de simple visión cabal no aparece explícitamente en los *Nikāyas*.

15.

Kāyasakkhī. Esto incluye a todos, desde las personas en el sendero hacia el estado de *Arahant* hasta los que entran en la corriente que alcanzan los logros inmateriales.

16.

Diṭṭhippatta. Esto incluye a las mismas clases que no alcanzan los logros inmateriales y a quienes tienen la sabiduría como facultad predominante.

17.

Saddhāvimatta. Esto incluye a las mismas clases en quienes la fe es la facultad que predominante.

18.

Dhammānusārī. Este tipo y el siguiente, el *saddhānusārī*, son las dos clases de personas que practican para realizar el fruto del que entra en la corriente. Ver ***supra*** y texto X,2(2).

19.

Sammattaniyāma: el Noble Óctuple Sendero supramundano.

20.

Contrariamente a los comentarios, según los cuales el que logra el sendero alcanza el fruto inmediatamente después de lograrlo, los *Nikāyas* dicen solamente que quien logra el nivel del seguidor del *Dhamma* o del seguidor de la fe (correspondiente a la noción del que logra el sendero en los comentarios) alcanzará el fruto en esta misma vida –aunque no necesariamente en el siguiente momento mental–. Las dos posiciones pueden reconciliarse si consideramos el sendero del seguidor del *Dhamma* y del seguidor de la fe como extendiéndose en el tiempo, pero alcanzando su culminación con el discernimiento instantáneo que sigue de forma inmediata al logro del fruto.

21.

Esta frase deja clara la diferencia que hay entre el que entra en la corriente y aquellos que están en el sendero del que entra en la corriente. El seguidor de la fe acepta la enseñanza mediante la confianza (con un nivel limitado de comprensión), el seguidor del *Dhamma* la acepta mediante la investigación (con

un nivel más elevado de comprensión); pero el que entra en la corriente ha conocido y visto directamente la enseñanza.

22.

El discernimiento del *Dhamma* (*dhammābhisamaya*) y la obtención de la visión del *Dhamma* (*dhammacakkhupaṭilābha*) son sinónimos, y ambos significan el logro del que entra en la corriente.

23.

Aveccappasāda. Spk explica esto como confianza inquebrantable obtenida a través de lo que ha logrado, a saber, el estado del que entra en la corriente.

24.

Los infiernos, el reino animal y el plano de espíritus afligidos son los lugares de sufrimiento, los malos destinos y el mundo inferior.

25.

Identidad personal (*sakkāya*) es el compuesto de los cinco agregados que identificamos como nuestro «yo». La cesación de la identidad es el *Nibbāna*.

26.

Upadhi. En este contexto, esta palabra parece referirse a posesiones materiales.

27.

De estos once atributos, «impermanente» y «desintegrándose», ilustran la característica de la impermanencia; «ajena», «vacía» y «no-yo», la característica del no-yo; las otras seis, la característica del sufrimiento.

28.

Ps: Aleja la mente de los cinco agregados incluidos dentro del *jhāna*, los cuales ha visto como marcados por las tres características. El «elemento inmortal» (*amatadhātu*) es el *Nibbāna*. Primero, «dirige la mente hacia él» con la consciencia con visión cabal, habiendo escuchado elogios tales como «en paz y sublime» etc. Luego, con el sendero supramundano, «dirige la mente a él», pero haciéndolo su objeto y discerniéndolo como «en paz y sublime» etc.

29.

Dhammarāgena dhammanandiyā. Parece que esta pasión y regocijo por el *Dhamma* hacen dos cosas a la vez: 1) puesto que tienen por objeto el *Dhamma*, animan al discípulo a destruir las cinco ataduras de esta orilla; 2) puesto que son todavía formas de pasión y regocijo, impiden lograr el estado de *Arahant*.

30.

Aquí, en los logros inmateriales, el *sutta* menciona únicamente los cuatro

agregados de carácter mental. El agregado forma material se excluye.

31.

Éstos son objetos de meditación que llevan al desengaño y el desapego. Los aspectos no atractivos del cuerpo se encuentran en texto VIII,8 §10; la reflexión sobre lo desagradable en la comida se explica en Vism 341– 47 (Ppn 11:1-26); la percepción de la muerte, en Vism 229-39 (Ppn 8:1– 41); la percepción de lo insatisfactorio en todo el mundo, y la contemplación de la impermanencia en todas las construcciones intencionales, en AN 10:60; V 111.

32.

En AN V 110, la percepción de la renuncia (*pahānasaññā*) se explica como la eliminación de pensamientos con impurezas. En AN V 110-11, la percepción del desapego (*virāgasaññā*) y la percepción de la cesación (*nirodhasaññā*) se explican ambos como reflejos de los atributos del *Nibbāna*.

33.

Spk explica *antarāparinibbāyī* («el que realiza el *Parinibbāna* en el intervalo») como alguien que renace en las moradas elevadas y logra allí el estado de *Arahant* en la primera mitad de su vida. Este tipo de persona se subdivide en tres según se logre el estado de *Arahant*: 1) en el mismo día en el que renace; 2) después de haber pasado uno o dos eones; 3) después de haber pasado cuatrocientos eones. El *upahaccaparinibbāyī* («el que realiza el *Parinibbāna* al llegar a su destino») se explica como el que logra el estado de *Arahant* después de pasar la mitad de su vida. Para Spk, *asaṅkhāraparinibbāyī* («el que realiza el *Parinibbāna* sin construcciones intencionales») y el *saṅkhāraparinibbāyī* («el que realiza el *Parinibbāna* con construcciones intencionales») se convierten entonces en dos modos en que logran la meta los primeros dos tipos de los que no regresan; respectivamente, con facilidad y sin gran esfuerzo, y con dificultad y gran esfuerzo. Sin embargo, esta forma de entender los dos tipos no tiene en cuenta el significado literal de sus nombres y, asimismo, conculca la naturaleza secuencial y mutuamente excluyente de los cinco tipos que se explica en otro lugar de los *suttas*.

Si interpretamos literalmente el término *antarāparinibbāyī*, como parece que deberíamos hacerlo, entonces significa alguien que realiza el *Parinibbāna* en el intervalo entre dos vidas, quizá mientras existe con un cuerpo sutil en un estado intermedio. Entonces, el *upahaccaparinibbāyī* llega a ser el que realiza el *Parinibbāna* «al llegar a su destino» o «al tocar tierra» en la nueva existencia, es decir, casi inmediatamente después de renacer. Los dos términos siguientes se refieren a dos tipos que realizan el estado de *Arahant* en el transcurso de su vida siguiente, distinguiéndose por el grado de esfuerzo que deben hacer para

conseguir la meta. El último, el *uddhaṃsota akaniṭṭhagāmī*, es el que renace sucesivamente en moradas elevadas, completa su vida entera en cada una de ellas y, finalmente, logra el estado de *Arahant* en el plano de Akaniṭṭha, la suprema de entre las moradas elevadas. Esta interpretación, aunque contradice los comentarios *theravāda*, parece estar confirmada por AN 7:52 (IV 70-74), donde el símil de las astillas en llamas sugiere que los siete tipos (incluyendo los tres tipos de *antarāparinibbāyī*) se excluyen mutuamente y se clasifican según la agudeza de sus facultades.

34.

Al afirmar que no se conoce un yo o algo que pertenezca a un yo en los cinco agregados, Khemaka ha declarado implícitamente que ha logrado como mínimo el nivel del que entra en la corriente. Pero los otros monjes no se dieron cuenta de que todas las personas nobles comparten esta comprensión y dan por supuesto que sólo el *Arahant* logra tal cosa. De modo que malinterpretaron la afirmación de Khemaka como insinuando que había logrado el estado de *Arahant*.

35.

Aunque las tres ediciones consultadas del SN (Be, Ce y Ee), y ambas ediciones del Spk (Be y Ce) leen *asmī ti adhigata*ṃ, sospecho que se trata de una corrupción arcaica que ha ganado aceptación. Propongo leer *asmī ti avigata*ṃ. El pasaje aclara una diferencia esencial entre el aprendiz (*sekha*) y el *Arahant*. Mientras que el *sekha* ha eliminado la visión sobre la identidad y, por ello, no identifica ninguno de los agregados con un yo, todavía no ha erradicado la ignorancia, que sostiene de forma residual la presunción «yo soy» y el deseo «yo soy» (*anusahagato asmī ti māno asmī ti chando*) en relación con los cinco agregados. El *Arahant*, en cambio, ha erradicado la ignorancia, la raíz de todas las concepciones erróneas y, por ello, ya nunca más considera la idea de «yo» y «mío». Parece que los otros monjes veteranos no habían logrado todavía ninguna fase del despertar y, por ello, no entienden esta diferencia, pero el venerable Khemaka debe haber sido al menos uno que ha entrado en la corriente (algunos comentarios dicen que era uno de los que no regresan) y, de este modo, sabía que la eliminación de la visión sobre la identidad no erradica completamente el sentido de identidad personal. Incluso para uno que ya no regresa, un «olor a subjetividad» basado en los cinco agregados todavía impregna su experiencia.

36.

Spk: Los procesos mentales de una persona común se asemejan a ropa sucia. Las tres contemplaciones (de la impermanencia, del sufrimiento y del no-yo) son

como los tres limpiadores. Los procesos mentales del que no regresa se asemejan a la ropa que ha sido lavada con los tres limpiadores. Las impurezas que han de ser erradicadas por el sendero del *Arahant* se asemejan al olor residual de los limpiadores. El conocimiento del sendero del *Arahant* se asemeja al bidón con agua perfumada, y la destrucción de todas las impurezas por el sendero se asemeja al desvanecerse del olor residual de los limpiadores en la ropa después de haber estado en el bidón.

37.

Es decir, fuera de la enseñanza del Buddha.

38.

En mi opinión, «su destino final … su fin último» es el *Nibbāna*. Aquí tenemos otra diferencia esencial entre el aprendiz y el *Arahant*: el aprendiz ve el *Nibbāna*, el destino de las cinco facultades, aquello en que culminan, su fruto y su fin último; sin embargo, no lo puede «contactar con el cuerpo», no puede acceder a la plenitud de su experiencia. En cambio, el *Arahant* ve el fin último y lo experimenta plenamente aquí y ahora.

39.

Estos son los treinta y siete *bodhipakkhiyā dhammā*, literalmente: «estados asociados con la iluminación», o más libremente: «ayudas a la iluminación». Sobre los cuatro fundamentos de la atención, para detalles, véanse texto VII,2 y texto VIII,8 y el capítulo 47 del SN. Los cuatro tipos de recto empeño son equivalentes al recto esfuerzo, véanse texto VII,2 y capítulo 49 de SN. Las cuatro bases de los superpoderes son: concentración a causa de 1) deseo, o 2) energía, o 3) mente, o 4) investigación con fuerzas intencionales de esfuerzo; véase capítulo 51 de SN. Las cinco facultades están en texto X,1(2); para más detalles, véase capítulo 48 de SN. Los cinco poderes son los mismos cinco factores que las facultades, pero con mayor fuerza. Los siete factores de la iluminación están en texto VIII,9; véase capítulo 46 de SN. El Noble Óctuple Sendero está en texto VII,2; véase capítulo 45 de SN.

40.

Ps identifica esto como la ecuanimidad del cuarto *jhāna*. Ps dice que Pukkusāti había logrado ya el cuarto *jhāna* y estaba profundamente apegado a él. El Buddha elogia primero la ecuanimidad de Pukkusāti para inspirar su confianza, y luego le guía gradualmente hacia los logros inmateriales, los senderos y los frutos supramundanos.

41.

El sentido es: si logra la base del espacio infinito y muere mientras se encuentra

todavía apegado a ella, entonces nacerá en el plano del espacio infinito y vivirá allí una vida entera de 20.000 eones tal y como se especifica para dicho plano. En los tres planos inmateriales superiores, la duración de la vida es respectivamente: 40.000 eones, 60.000 eones y 84.000 eones.

42.

Ps: esto se dice con el fin de mostrar el peligro de los logros inmateriales. La frase «esto seria condicionado», muestra que «aunque la duración de la vida allí sea de 20000 eones, es condicionada, producida, fabricada. Por ello es impermanente, inestable, efímera, transitoria. Está abocada a perecer, desintegrarse, descomponerse; está asociada al nacimiento, el envejecimiento y la muerte, basada en el sufrimiento. No es un albergue, un lugar seguro, un refugio. Habiendo fallecido allí como persona común, todavía puede renacer en uno de los cuatro planos del sufrimiento».

43.

So n'eva abhisaṅkharoti nābhisañcetayati bhavāya vā vibhavāya. Los dos verbos sugieren que la intención es un poder constructivo que fabrica y sostiene la existencia condicionada. Cesar de querer tanto la existencia como la no-existencia muestra la extinción del deseo de existencia eterna o aniquilación.

44.

Ps dice que en este punto Pukkusāti accede a los tres senderos y frutos, llegando a ser uno que ya no regresa. Se dio cuenta de que su maestro era el mismo Buddha, pero no pudo expresar su logro porque el Buddha todavía continuaba con su discurso.

45.

Este pasaje muestra al *Arahant* morando en el elemento de *Nibbāna* con remanente (*sa-upādisesa nibbānadhātu*); véase texto IX,5(5). Aunque continúa experimentando sensaciones, está libre de deseo de sensaciones agradables, de aversión hacia sensaciones desagradables, y de ignorancia en relación con sensaciones neutras.

46.

Es decir, continúa experimentando sensaciones únicamente mientras el cuerpo continúe con vida, pero no más allá.

47.

Esto se refiere al logro del elemento de *Nibbāna* sin remanente (*anupādisesa nibbānadhātu*) –la cesación de toda existencia condicionada con su última muerte–. Véase texto IX,5(5).

48.

Esto completa la exposición del primer fundamento, el fundamento de la sabiduría (*paññādhiṭṭhāna*). Ps dice que el conocimiento de la destrucción de todo sufrimiento es la sabiduría asociada al fruto del estado de *Arahant*.

49.

Ps menciona aquí cuatro clases de posesiones (*upadhi*): los cinco agregados, las impurezas, las construcciones intencionales y los placeres sensuales.

50.

La «marea de las presunciones» (*mañňussavā*), tal y como muestra el párrafo siguiente, son los pensamientos y las nociones que se originan a partir de las tres raíces de la presunción: el deseo, el engreimiento y las visiones [especulativas y dogmáticas]. El «sabio en paz» (*muni santo*) es el *Arahant*.

51.

Los pensamientos «seré» y «no seré» implican las visiones del eternalismo (continuación de la existencia tras la muerte) y el nihilismo (extinción de la persona con la muerte). Las alternativas de tener forma material y ser inmaterial representan dos modos de concebir la existencia tras la muerte, con cuerpo físico y sin cuerpo físico; la tríada con percepción, etc., representa otros tres modos de existencia tras la muerte distinguidas según su relación con la percepción o la consciencia.

52.

Lo que no está presente en él es el deseo de existencia, que lleva a un nuevo nacimiento seguido de muerte.

53.

Satta saddhammā. Fe, vergüenza moral, miedo a hacer el mal, aprendizaje, energía, atención y sabiduría. Véase, por ejemplo, MN 53. 11-17.

54.

El entrenamiento en la disciplina moral superior, la mente superior y la sabiduría superior.

55.

Los diez factores son los ocho factores del Noble Óctuple Sendero complementados por el recto conocimiento y la recta liberación. Véase, por ejemplo, MN 65.34 y MN 78.14.

56.

La triple variedad: «yo soy mejor», «yo soy igual» y «yo soy peor».

57.

Es probable que aquí haya que entender *bhikkhu paññāvimutto* como cualquier discípulo que llegue a *Arahant*, no específicamente como el *paññāvimutta* en contraste con el *Arahant ubhatobhāgavimutta*.

58.

Este *sutta* se incluye en el *Mahāparinibbāna Sutta* (DN 16, II 81-83), pero sin el último párrafo. Una versión mucho más desarrollada aparece en DN 28.

59.

Spk identifica «así eran sus cualidades» (*evaṃdhammā*) como «cualidades asociadas con la concentración» (*samādhipakkhā dhammā*).

60.

Los diez poderes del *Tathāgata* son poderes cognoscitivos. Se analizan pormenorizadamente en Vibh § 808-31. La «rueda de Brahmā» es la rueda del *Dhamma*.

61.

Para detalles, véase MN 115.12-19.

62.

Ps explica fundamento (*ṭhāna*) como el plano, las circunstancias, el tiempo y el esfuerzo, factores que pueden bien impedir o bien reforzar el resultado. La causa (*hetu*) es el mismo *kamma*. Este conocimiento del Buddha se ilustra en texto V,1(1)-(3).

63.

Esto se refiere al conocimiento del Buddha de los tipos de conducta que conducen a todos los destinos futuros dentro de la rueda de existencias, así como de la liberación final. Véase MN 12.35-42.

64.

Vibh § 813 explica que entiende que los seres tienen inclinaciones inferiores o superiores, y que los seres se asocian de forma natural con quienes tienen inclinaciones similares.

65.

Vibh §§ 14-27 ofrece un análisis detallado. Ps afirma de manera más concisa que conoce las disposiciones superiores o inferiores de las cinco facultades de otros seres.

66.

Vibh § 828: la impureza (*saṅkilesa*) es un factor que causa declive; la pureza

(*vodāna*) es un factor que causa excelencia; la salida (*vuṭṭhāna*) es tanto la purificación como emerger de un logro meditativo. Las ocho liberaciones (*vimokkha*) están en DN 15.35, DN 16.3.33, MN 137.26, etc.; los nueve logros meditativos (*samāpatti*) son los cuatro *jhāna*s, los cuatro logros inmateriales y la cesación de la percepción y la sensación.

67.

Vesārajja. Ps dice que éste es el nombre del conocimiento gozoso que surge en él cuando reflexiona sobre la ausencia de timidez en estos cuatro casos.

68.

Spk dice que esta matización se hace para excluir a los dioses que son nobles.

69.

Spk: *Pertenecientes a la identidad* (*sakkāyapariyāpannā*): pertenecientes a los cinco agregados. Cuando el Buddha les enseña el *Dhamma* sellado por las tres características, exponiendo los defectos en la ronda de existencias, el miedo del conocimiento entra en ellos.

TABLA DE FUENTES

*: extracto de un *sutta* más largo

†: varios *suttas* combinados

Dīgha Nikāya

[illegible]	[illegible]	
[illegible]	Traer la tranquilidad al país	Ver
[illegible]	La gran cadena de la causalidad	Ver
[illegible]	Los siete principios de la estabilidad social	Ver
[illegible]	¿Por qué los seres viven con odio?	Ver
[illegible]	El monarca que hace girar la rueda	Ver
[illegible]	Venerar los seis puntos cardinales	Ver

Majjhima Nikāya

[illegible]	[illegible]	
[illegible]	Discurso sobre la recta visión	Ver
[illegible]	Los cuatro fundamentos de la atención	Ver
[illegible]	Los poderes y los fundamentos de la confianza en sí mismo del *Tathāgata*	Ver
[illegible]	Evaluar debidamente los objetos del apego	Ver
[illegible]	El hombre que desea nuestro bien	Ver
[illegible]	Alejar los pensamientos que distraen	Ver
[illegible]	El símil de la sierra y el amor benevolente	Ver
[illegible]	El monje que ha levantado la barrera	Ver
[illegible]	La riqueza del *Dhamma* que está bien expuesto	Ver
[illegible]	Logrando el Estado supremo de la paz sublime	Ver
[illegible]	La decisión de enseñar	Ver
[illegible]	El entrenamiento gradual	Ver
[illegible]	La médula de la vida espiritual	Ver
[illegible]	La realización de los tres conocimientos verdaderos	Ver
[illegible]	Los estadios superiores del entrenamiento con símiles	Ver
[illegible]	¿Por qué a los seres les va como les va después de la muerte?	Ver

Saṃyutta Nikāya

[illegible] de los agregados
[illegible]na y el *Arahant*
[illegible]erística del no-yo
[illegible]lente son felices los *Arahants*
[illegible]95
[illegible]ición concisa de los agregados
[illegible]a tendencia latente a la presunción «yo soy»
[illegible]n de espuma
[illegible]con la cordea
[illegible] en el camino inexorable hacia la rectitud
[illegible]la maestría
[illegible]sión plena
[illegible]
[illegible] está vacío
[illegible]para realizar el *Nibbāna*
[illegible]encia no es un yo
[illegible]de la sensación dolorosa
[illegible]el *Nibbāna*?
[illegible]y la cesación del sufrimiento son visibles
[illegible]tres sinónimos de *Nibbāna*
[illegible]na amistad
[illegible]s del Óctuple Sendero
[illegible]nacimiento del apego
[illegible]ormas de no regresar
[illegible]dimientos para el desarrollo mental
[illegible]del león de Sāriputta
[illegible]nciación por facultades
[illegible]liz y el *Arahant*
[illegible]en la respiración
[illegible]que reina con soberanía sobre la Tierra
[illegible]tro cualidades del que entra en la corriente
[illegible]características del conocimiento verdadero
[illegible]tro factores que conducen a la entrada en la corriente
[illegible]discurso
[illegible]atro Nobles Verdades son reales
[illegible]mprende
[illegible]des de todos los Buddhas
[illegible]cción de las corrupciones
[illegible]lo de hojas
[illegible]comido
[illegible]de una gran luz
[illegible]cio

		presente, bienestar futuro
		personas dignas de ofrenda
		cosas que un *Arahant* no puede hacer
		lo supera todo
		lo imperturbable
		poderes de un monje *Arahant*

Udāna

		gos y el elefante
		sa base
		nacido

Itivuttaka

		nes buenas
		gente supiera el resultado de dar
		tivo del amor benevolente
		s elementos del *Nibbāna*
		dos por doctipos de puntos de vista
		bien de muchos
		pendencia mutua
		¿Por qué se le llama el *Tathāgata*?

GLOSARIO

Arahant. «Merecedor», «digno», «valioso». Alguien que ha eliminado todas las impurezas y logrado la completa liberación en esta misma vida.

Bodhisatta. Futuro Buddha, alguien destinado a lograr la insuperable y perfecta iluminación; más específicamente, es el término que el Buddha utiliza para referirse a sí mismo en el periodo anterior a su iluminación, tanto en sus vidas pasadas como en su última vida antes de lograr la iluminación.

Brahmā. Según los brahmanes, la suprema deidad personal, pero en la enseñanza del Buddha es una deidad poderosa que gobierna un estado de existencia divina elevada llamado el mundo de Brahmā; más genéricamente, la palabra denota la clase superior de dioses que habitan en los planos de materia sutil.

Deva. [Traducido por dios o deidad] Deidad o dios; son los seres que habitan los mundos celestiales, usualmente los planos de la esfera de los sentidos, pero más ampliamente en los tres planos.

Dhamma. El principio cósmico de la verdad, la ley y la virtud, descubierto, comprendido y enseñado por el Buddha; la enseñanza del Buddha como una expresión de dicho principio; la enseñanza que conduce a la iluminación y la liberación.

Jambudīpa. Literalmente «isla los árboles de pomarrosa», el subcontinente indio.

Jhāna. Estado de profunda concentración meditativa caracterizado por la fijación unidireccional de la mente sobre su objeto; los

suttas distinguen cuatro etapas de *jhāna*.

Kamma. Acción intencional, considerada como una fuerza moral capaz de producir, para el agente, resultados que corresponden a la cualidad ética de la acción; de modo que el buen *kamma* produce felicidad y el mal *kamma* produce sufrimiento.

Kappa. Ciclo cósmico o eón, es el periodo de tiempo que le cuesta a un universo surgir, evolucionar, disolverse y persistir en un estado de desintegración antes de comenzar un nuevo ciclo.

Māra. «El maligno» o «el tentador»; es una deidad malévola que trata de evitar que la gente practique el *Dhamma* y, a través de dicha práctica, escape de la rueda de renacimientos.

Nibbāna. La meta final de la enseñanza del Buddha; el estado incondicionado más allá de la rueda de renacimientos que ha de lograrse mediante la destrucción de las impurezas.

Pātimokkha. El código de reglas monásticas obligatorio para los miembros de la orden monástica buddhista.

Saṃsāra. Literalmente, «errar» o «vagar», es la rueda de renacimientos sin un comienzo discernible, sostenida por la ignorancia y el deseo.

Saṅgha. La comunidad espiritual, la cual es de dos clases: 1) el *Saṅgha* monástico, la orden de monjes y monjas, y 2) el *Saṅgha* noble, la comunidad espiritual de discípulos nobles y personas que han alcanzado los estados de realización y trascendencia de lo mundano.

Tathāgata. Significa «el así llegado» o «el así ido», es el epíteto más utilizado por el Buddha para referirse a sí mismo; en algunas ocasiones se usa como una designación general para la persona que ha alcanzado los máximos logros espirituales.

Uposatha. Los días de observancia religiosa buddhista se corresponden con los días de luna llena y luna nueva. Los monjes se reúnen para recitar la regla monástica, y los laicos a menudo visitan los monasterios y los templos para practicar los

ocho preceptos.

Yojana. Medida de distancia de la India antigua de aproximadamente diez kilómetros.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Bodhi, Bhikkhu, trad. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000.

Ireland, John D., trad. *The Udāna and The Itivuttaka: Inspired Utterances of the Buddha and The Buddha"s Sayings*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997.

Ñaṇamoli, Bhikkhu, trad. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya.* Edited and revised by Bhikkhu Bodhi. 2nd ed. Boston: Wisdom Publications, 2001.

Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi, trad. y ed. *Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press, 1999.

Walshe, Maurice, trad. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. (Publicado originalmente bajo el título *Thus Have I Heard*, 1987.)

Otros trabajos de referencia:

Adikaram, E.W. *Early History of Buddhism in Ceylon*. 1946. Reimpresión. Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, 1994.

Analāyo. Satipaṭṭhāna: *The Direct Path to Realization*. Birmingham,

UK: Windhorse, 2003.

Choong Mun-keat (Wei-keat). *The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A Comparative Study based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Saṃyutta-Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1998.

Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1963.

Malalasekera, G.P. *The Pāli Literature of Ceylon*. 1928. Reimpresión. Kandy, SriLanka: Buddhist Publication Society, 1994.

Manné, Joy. «Categories of *Sutta* in the Pāli Nikāya and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature». *Journal of the Pali Text Society*, XV: 29-87.

Minh Chau, Bhiksu Thich. *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Ñaṇamoli, Bhikkhu. *Life of the Buddha according to the Pāli Canon*. 3.ª ed. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1992.

Ñaṇamoli, Bhikkhu. *Mindfulness of Breathing (*Ānāpānasati*)*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1964.

Ñaṇamoli, Bhikkhu, trad. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Colombo, Sri Lanka: M.D. Gunasena, 1964.

Ñāṇananda, Bhikkhu. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought.* Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1972.

Norman, K.R. *Pāli Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1983.

Nyanaponika Thera and Hellmuth Hecker. *Great Disciples of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1997.

Nyanaponika Thera. *The Heart of Buddhist Meditation*. London: Rider, 1962.

Nyanaponika Thera. *The Vision of Dhamma*. 2.ª ed. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994.

Soma Thera. *The Way of Mindfulness. The Satipaṭṭhāna Sutta and Its*

Commentary. 1941.4.ª ed. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1975.

En Pali Text Society (PTS) se pueden obtener las ediciones en lengua pali de los *Nikāyas*, así como las traducciones, los libros de texto para el estudio de las gramáticas de pali y diccionarios pali-inglés. Para solicitar un catálogo, escriba a c/o CPI Antony Rowe LtD. Unit 4, Pegasus Way. Bowerhill Industrial Estate. Melksham, Wilts. SN12 6TR. Reino Unido, o envíe un correo electrónico a: **pts@palitext.com**. Sitio web: **www.palitext.com**.

En Norteamérica, los libros PTS están disponibles en Pariyatti, 867 Larmon Road, Onalaska, WA 98570. Teléfono: (360) 978-4998. Fax: (360) 978-4557. Sitio web: **www.pariyatti.com**.

Una importante fuente asiática para conseguir traducciones al inglés de los *Nikāyas*, así como otras obras relacionadas con el Buddhismo primigenio, es Buddhist Publication Society (BPS) en Sri Lanka. Para solicitar un catálogo, escriba a P.O. Box 61, 54 Sangharaja Mawatha, Kandy, Sri Lanka, o a al correo electrónico: **bps@sltnet.lk**.

Se pueden encontrar valiosos recursos *online* para el estudio de los *Nikāyas*, incluidas traducciones alternativas de muchos *suttas* incluidos en esta antología, en el sitio web «Access to Insight»: **www.accesstoinsight.org**. Un ensayo introductorio ofrecido por este sitio web, «Befriending the *Suttas*» por John Bullitt, proporciona información útil sobre cómo leer los *suttas* para obtener el máximo provecho.

SOBRE EL AUTOR

Bhikkhu Bodhi nació en Brooklyn, en la ciudad de Nueva York, el 10 de diciembre de 1944 en el seno de una familia judía secular de clase media. Tras el instituto, estudió en la universidad en Brooklyn, donde completó su licenciatura en Filosofía y Letras en 1966. Tras varios viajes y estancias en Asia, en febrero de 1972 recibió su título de doctor en Filosofía por la Claremont Graduate School. Su tesis versó sobre la teoría de las cualidades primarias y secundarias en la filosofía del filósofo empirista británico John Locke. A finales de ese mismo año, fue ordenado en la orden *Theravāda* como *sāmaṇera*, y más tarde como *Upasampadā* (ordenación como *bhikkhu*) en mayo de 1973.

Poco después de su ordenación, Bhikkhu Bodhi se encontró por primera vez con el venerable Nyanaponika, un docto monje alemán mayor, muy conocido y autor del primer libro popular en inglés sobre meditación mindfulness buddhista *Theravāda*, *The Heart of Buddhist Meditation.* También escribió varios libros publicados por la Buddhist Publication Society (BPS), de la cual era editor y presidente. De él, el propio Bhikkhu Bodhi escribió: «La mayor inspiración en mi vida como monje buddhista ha sido la persona que me sirvió de mentor durante mis años en Sri Lanka, el anciano alemán Venerable Nyanaponika Thera. Fue su clara comprensión del punto de intersección entre las antiguas enseñanzas buddhistas del Canon Pali y las imperiosas necesidades de nuestro tiempo la que me dio la perspectiva y el sentido de la orientación que han

guiado mi propio desarrollo como monje buddhista y maestro». En 1988, el Venerable Nyanaponika renunció a la presidencia de la BPS y Bhikkhu Bodhi asumió ese cargo. Su labor como editor fue simultanea a su trabajo de investigación, traducción y escritura durante catorce años, hasta 2002.

Entre sus obras más significativas cabe destacar: *A Comprehensive Manual of Abhidhamma, The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima Nikāya), The Connected Discourses of the Buddha (Samyutta Nikāka), In the Buddha"s Words, Numerical Discourses of the Buddha (Anguttara Nikāya)* y *The Buddha"s Teachings on Social and Communal Harmony*.

De vuelta en los Estados Unidos, adonde llegó por ciertos problemas de salud, en julio de 2002 fue invitado por el maestro Jen Chun a establecerse en el Bodhi Monastery, un serio monasterio *Mahāyāna* dedicado al estudio, localizado en New Jersey. El hecho de que fuera un monje *Theravāda* no supuso ningún problema. Con el fin de evitar el trabajo administrativo y buscando una mayor reclusión, en 2007 se mudó al monasterio buddhista chino Chuang Yen, al norte del estado de Nueva York. Allí vive en el recóndito Tai Hsu Hermitage, donde continúa su trabajo de traducción de los discursos del Buddha. Bhikkhu Bodhi es en la actualidad presidente de la Buddhist Association de Estados Unidos.

APÉNDICE

CINCO PRECEPTOS

1. *Pāṇātipāta-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
   Adopto la práctica de abstenerme de dañar o matar seres vivos

2. *Adinnādāna-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
   Adopto la práctica de abstenerme de tomar lo que no me es dado

3. *Kāmesu micchācāra-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
   Adopto la práctica de abstenerme de conducta sexual inapropiada

4. *Musāvāda-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
   Adopto la práctica de abstenerme de mentir

5. *Surāmerayamajja-pamadaṭṭhāṇa-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
   Adopto la práctica de abstenerme de tomar alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia

DIEZ PRECEPTOS

1. *Pāṇātipāta-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
   Adopto la práctica de abstenerme de dañar o matar seres vivos

2. *Adinnādāna-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*

Adopto la práctica de abstenerme de tomar lo que no me es dado

3. *Abrahmacariya-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
Adopto la práctica de la abstinencia sexual

4. *Musāvāda-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
Adopto la práctica de abstenerme de mentir

5. *Surāmerayamajja-pamadaṭṭhāṇa-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
Adopto la práctica de abstenerme de tomar alcohol, drogas y otras sustancias que causan negligencia

6. *Vikālabhojana-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
Adopto la práctica de no tomar comida a deshoras (después del mediodía)

7. *Nacca-gītā-vādita-visūka-dassana-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
Adopto la práctica de abstenerme de espectáculos con danzas, canciones, música y otros tipos de entretenimiento

8. *Mālā-gandha-vilepana-dhāraṇa-mandana-vibhūsanaṭṭhāna-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
Adopto la práctica de abstenerme de collares, perfumes, cremas, joyas y otros productos de belleza

9. *Uccāsayana-mahāsayana-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
Adopto la práctica de abstenerme de yacer en camas grandes y lujosas

10. *Jātarūpa-rajata-paṭiggahaṇa-veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*
Adopto la práctica de abstenerme de aceptar oro y plata (dinero en cualquier forma)

DIEZ CAMINOS DE LA ACCIÓN BENEFICIOSA

1. Se abstiene de matar seres vivos (*pāṇātipātā paṭivirato hoti*)
2. Se abstiene de tomar lo que no le es dado (*adinnādānā paṭivirato hoti*)
3. Se abstiene de comportamiento sensual inapropiado (*kāmesu micchācārā paṭivirato hoti*)
4. Se abstiene de mentir (*musāvādā paṭivirato hoti*)
5. Se abstiene de hablar maliciosamente (*pisuṇāya vacāya paṭivirato hoti*)
6. Se abstiene de hablar groseramente (*pharusāya vacāya paṭivirato hoti*)
7. Se abstiene de hablar frívolamente (*samphappalāpā paṭivirato hoti*)
8. Se abstiene de ser codicioso (*anabhijjhālu hoti*)
9. Se abstiene de malevolencia (*abyāpannacitto hoti*)
10. Se abstiene de puntos de vista erróneos (*sammādiṭṭhiko hoti*)

RECITACIONES PARA LA MAÑANA

SALUDO RESPETUOSO A LAS TRES JOYAS

Arahaṃ sammā sambuddho bhagavā

El Bienaventurado es un *Arahant* perfecta y completamente iluminado

buddhaṃ bhagavantaṃ abhivādemi (Postrarse una vez)

Saludo respetuosamente al Bienaventurado, al Buddha

Svākkhāto bhagavatā dhammo

El *Dhamma* está bien expuesto por el Buddha

dhammaṃ namassāmi (Postrarse una vez)

Ofrezco mis respetos al *Dhamma*

Supaṭipanno bhagavato sāvaka-saṅgho
La comunidad de discípulos del Bienaventurado practica bien

saṅghaṃ namāmi (Postrarse una vez)
Ofrezco mis respetos al *Saṅgha*

Namo tassa bhagavato arahato sammā sambuddhassa (3 veces)
Ofrezco mis respetos al Bienaventurado, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado

IR POR REFUGIO

Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
Voy por refugio al Buddha

Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
Voy por refugio al *Dhamma*

Saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi
Voy por refugio al *Saṅgha*

Dutiyaṃ pi buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
Por segunda vez, voy por refugio al Buddha

Dutiyaṃ pi dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
Por segunda vez, voy por refugio al *Dhamma*

Dutiyaṃ pi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi
Por segunda vez, voy por refugio al *Saṅgha*

Tatiyaṃ pi buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
Por tercera vez, voy por refugio al Buddha

*Tatiya*ṃ *pi dhamma*ṃ *sara*ṇ*a*ṃ *gacchāmi*
Por tercera vez, voy por refugio al *Dhamma*

*Tatiya*ṃ *pi sa*ṅ*gha*ṃ *sara*ṇ*a*ṃ *gacchāmi*
Por tercera vez, voy por refugio al *Sa*ṅ*gha*

NUEVE CUALIDADES DEL BUDDHA

*Itipi so bhagavā araha*ṃ *sammāsambuddho*
Así es el Bienaventurado, un *Arahant* (1), perfecta y completamente iluminado (2)

*Vijjācara*ṇ*a-sampanno sugato lokavidū*
Ejemplo de sabiduría y santidad (3), afortunado (4), conocedor del universo (5)

Anuttaro purisadamma-sārathi
Insuperable guía de personas por adiestrar (6)

*Satthā deva-manussāna*ṃ *buddho bhagavā ti*
Maestro de dioses y humanos (7), el Buddha (8), el Bienaventurado (9)

SEIS CUALIDADES DEL DHAMMA

Svākkhāto bhagavatā dhammo,
El *Dhamma* está bien expuesto por el Buddha (1)

Sandiṭṭhiko akāliko,
Es visible aquí y ahora (2), atemporal (3)

Ehipassiko opanayiko
Para venir y verse (4), fuente de progreso (5)

Paccattaṃ veditabbo viññūhī ti.

Para que los sabios lo experimenten por sí mismos (6)

NUEVE CUALIDADES DEL *SAṄGHA*

Supaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho

La comunidad de discípulos del Bienaventurado practica bien (1)

Uju-paṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho

La comunidad de discípulos del Bienaventurado practica con rectitud (2)

Ñāya-paṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho

La comunidad de discípulos del Bienaventurado practica metódicamente (3)

Sāmīci-paṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho

La comunidad de discípulos del Bienaventurado practica correctamente (4)

Yadidaṃ cattāri purisayugāni aṭṭha purisapuggalā

Es decir, los cuatro pares de personas santas, las ocho personas nobles

Esa bhagavato sāvakasaṅgho

Ésta es la comunidad de discípulos del Bienaventurado

Āhuṇeyyo pāhuṇeyyo dakkhiṇeyyo añjali-karaṇīyo

Digna de ofrendas (5), digna de hospitalidad (6), digna de regalos (7), digna de reverencias (8)

Anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassā ti.

Insuperable campo para el cultivo de acciones buenas en el mundo (9)

INVOCACIÓN DE BENDICIONES

N'atthi me saraṇaṃ aññaṃ hbuddho me saraṇaṃ varaṃ
Etena saccavajjena hotu te jayamaṅgalaṃ

Para mí no hay otro refugio [como el Buddha], para mí el Buddha es un refugio excelente.

Que, por afirmar esta verdad, sea feliz y tenga éxito.

N'atthi me saraṇaṃ aññaṃ dhammo me saraṇaṃ varaṃ
Etena saccavajjena hotu te jayamaṅgalaṃ.

Para mí no hay otro refugio [como el *Dhamma*], para mí el *Dhamma* es un refugio excelente.

Que, por afirmar esta verdad, sea feliz y tenga éxito.

N'atthi me saraṇaṃ aññaṃ saṅgho me saraṇaṃ varaṃ
Etena saccavajjena hotu te jayamaṅgalaṃ.

Para mí no hay otro refugio [como el *Saṅgha*], para mí el *Saṅgha* es un refugio excelente.

Que, por afirmar esta verdad, sea feliz y tenga éxito.

Yaṃ kiñci ratanaṃ loke vijjati vividhaṃ puthu
Ratanaṃ buddhasamaṃ n'atthi tasmā sotthi bhavantu te.

De las numerosas joyas que existen a lo largo y ancho del mundo,

no hay ninguna como el Buddha. Por tanto, que [por afirmar esta verdad] seamos dichosos.

Yaṃ kiñci ratanaṃ loke vijjati vividhaṃ puthu
Ratanaṃ dhammasamaṃ n'atthi tasmā sotthi bhavantu te.

De las numerosas joyas que existen a lo largo y ancho del mundo,

no hay ninguna como el *Dhamma*. Por tanto, que [por afirmar esta verdad] seamos dichosos.

Yaṃ kiñci ratanaṃ loke vijjati vividhaṃ puthu
Ratanaṃ saṅghasamaṃ n'atthi tasmā sotthi bhavantu te.

De las numerosas joyas que existen a lo largo y ancho del mundo,
no hay ninguna como el *Saṅgha*. Por tanto, que [por afirmar esta verdad] seamos dichosos.

OFRECIMIENTO DE RESPETOS A BUDDHAS PASADOS, FUTUROS Y PRESENTES

Ye ca buddhā atītā ca ye ca buddhā anāgatā
*Paccupannā ca ye buddhā sabbe vandāmi te aha*ṃ
Saludo respetuosamente a todos los buddhas pasados, presentes y futuros.

Ye ca dhammā atītā ca ye ca dhammā anāgatā
*Paccupannā ca ye dhammā sabbe vandāmi te aha*ṃ
Saludo respetuosamente a todas sus enseñanzas pasadas, presentes y futuras.

Ye ca saṅghā atītā ca ye ca saṅghā anāgatā
*Paccupannā ca ye saṅghā sabbe vandāmi te aha*ṃ
Saludo respetuosamente a todos los *Saṅgha* pasados, presentes y futuros.

Ye ca dhātū atītā ca ye ca dhātū anāgatā
*Paccupannā ca ye dhātū sabbe vandāmi te aha*ṃ
Saludo respetuosamente a todas las reliquias pasadas, presentes y futuras.

Ye ca pādā atītā ca ye ca pādā anāgatā
*Paccupannā ca ye pādā sabbe vandāmi te aha*ṃ
Saludo respetuosamente a todas las huellas [de buddhas] pasados, presentes y futuros.

*Ye ca bodhi*ṃ *atītā caye ca bodhi*ṃ *anāgatā*

*Paccupannā ca ye bodhi*ṃ *sabbe vandāmi te aha*ṃ

Saludo respetuosamente a todos los árboles de la iluminación pasados, presentes y futuros.

*Ye ca bi*ṃ*bā atītā ca ye ca bi*ṃ*bā anāgatā*
*Paccupannā ca ye bi*ṃ*bā sabbe vandāmi te aha*ṃ

Saludo respetuosamente a todas las imágenes [de buddhas] pasados, presentes y futuros.

Ye ca dantā atītā ca ye ca dantā anāgatā
*Paccupannā ca ye dantā sabbe vandāmi te aha*ṃ

Saludo respetuosamente a todos los dientes [de buddhas] pasados, presentes y futuros.

Ye ca cūḷāmanī atītā ca ye ca cūḷāmanī anāgatā
*Paccupannā ca ye cūḷāmanī sabbe vandāmi te aha*ṃ

Saludo respetuosamente a todos los relicarios pasados, presentes y futuros.

Ye ca kesā atītā ca ye ca kesā anāgatā
*Paccupannā ca ye kesā sabbe vandāmi te aha*ṃ

Saludo respetuosamente a todos los pelos de la cabeza [de buddhas] pasados, presentes y futuros.

*Ye ca mo*ḷī *atītā ca ye ca mo*ḷī anāgatā
*Paccupannā ca ye mo*ḷī *sabbe vandāmi te aha*ṃ

Saludo respetuosamente a todos los pelos de la parte central de la frente [de buddhas] pasados, presentes y futuros.

*Buddha-paccekabuddhāna*ṃ *dhamma*ṃ *sa*ṅ*gha*ñ *ca dhātuyo*
*bodhicetiya-bi*ṃ*bāna*ṃ *atulayā namāmi "ha*ṃ.

Ofrezco mis respetos a los incomparables: al Buddha, a Paccekabuddhas, al *Dhamma* y al *Sa*ṅ*gha*, así como a sus imágenes, monumentos funerarios, árboles de la iluminación y reliquias.

LOS DIEZ GRANDES NACIMIENTOS DEL BUDDHA

Itipi so bhagavā temiyo nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so 'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

He aquí que el Buddha, [cuando era un *Bodhisattva*] llamado Temi,

teniendo como objetivo constante el logro de lo supremo, [refiriéndose a sí mismo en el futuro en tercera persona dijo]: mediante la destreza en el *Dhamma*, llegará a ser un Buddha perfecta y completamente iluminado.

Itipi so bhagavā mahājanako nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

…Bodhisattva Mahājanaka …

Itipi so bhagavā suvaṇṇasāmo nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

… Bodhisattva Suvannasama …

Itipi so bhagavā nemiro nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

… Bodhisattva Nemi …

Itipi so bhagavā mahosadho nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

… Bodhisatva Mahosadha …

Itipi so bhagavā bhuridatto nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme

sammāsambuddho.

… Bodhisatva Bhuridatta …

Itipi so bhagavā candakumāro nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

… Bodhisatva Candakumara …

Itipi so bhagavā nārado nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

… Bodhisatva Narada …

Itipi so bhagavā vidhūrapaṇḍito nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

… Bodhisatva Vidhurapandita …

Itipi so bhagavā vessantaro nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

… Bodhisatva Vessantara …

Itipi so bhagavā siddhattho nāma bhagavā seṭṭhaṃ vattakaṃ ārammaṇaṃ dhuvaṃ so'haṃ buddho bhavissati kusalattā dhamme sammāsambuddho.

… Bodhisatva Siddhatta …

Itipi so bhagavā buddho anantādiguṇo

Así es el Bienaventurado, un Buddha con infinitas cualidades primordiales.

Itipi so bhagavā itipi.

Así es el Buddha, así es…

CONTEMPLACIÓN DE LAS PERFECCIONES Y PRÁCTICAS DEL BUDDHA

Ayantu bhonto idha dāna-sīla-nekkhamma-paññā-viriya-khantī-sacca-adiṭṭhāna-mettā-upekkhā yuddhāya vo gaṇhatha āvudhāni ti.

¡Venid aquí amigos [en el *Dhamma*]! Adoptemos como armas para la lucha la generosidad, la virtud, la renuncia, la sabiduría, el esfuerzo, la aceptación, la honestidad, la perseverancia, el amor-benevolente, la ecuanimidad.

1. *Itipi so bhagavā dā*na-*pāramisampanno dāna-upapārami-sampanno dāna-paramattha-pāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno.*

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la generosidad, ejemplo supremo de la perfección de la generosidad, ejemplo de la perfección de la generosidad y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

2. *Itipi so bhagavā sīla-pāramisampanno sīla-upapārami-samapanno sīla-paramttha-pāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno.*

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la disciplina moral, ejemplo supremo de la perfección de la disciplina moral, ejemplo de la perfección de la disciplina moral y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

3. *Itipi so bhagavā nekkhamma-pāramisampanno nekkhamma-upapāramisampanno nekkhamma-paramattha-pāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno.*

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la renunciación, ejemplo supremo de la perfección de la renunciación, ejemplo de la

perfección de la renunciación y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

4. *Itipi so bhagavā paññā-pāramisampanno, paññā-upapārami sampanno paññā-paramattha-pāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno.*

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la sabiduría, ejemplo supremo de la perfección de la sabiduría, ejemplo de la perfección de la sabiduría y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

5. *Itipi so bhagavā viriya-pāramisampanno viriya-upapārami sampanno viriya-paramattha-pāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno.*

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección del esfuerzo, ejemplo supremo de la perfección del esfuerzo, ejemplo de la perfección del esfuerzo y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

6. *Itipi so bhagavā khantī-pāramisampanno khantī-upa pārami-sampanno khantī-paramatthapāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno*.

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la aceptación, ejemplo supremo de la perfección de la aceptación, ejemplo de la perfección de la aceptación y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

7. *Itip iso bhagavā sacca-pāramisampanno sacca-upapārami-sampanno sacca-paramatthapāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā,*

muditā, upekkhā pāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la honestidad, ejemplo supremo de la perfección de la honestidad, ejemplo de la perfección de la honestidad y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

8. *Itipi so bhagavā adiṭṭhāna-pāramisampanno adiṭṭhāna-upapārami sampanno adiṭṭhāna-paramatthapārami-sampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno.*

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la perseverancia, ejemplo supremo de la perfección de la perseverancia, ejemplo de la perfección de la perseverancia y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

9. *Itipi so bhagavā mettā-pāramisampanno mettā-upapārami-sampanno mettā-paramatthapāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno.*

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección del amor-benevolente, ejemplo supremo de la perfección del amor-benevolente, ejemplo de la perfección del amor-benevolente y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

10. *Itipi so bhagavā upekkhā-pāramisampanno upekkhā-upapārami-sampanno upekkhā-paramattha-pāramisampanno, buddho mettā maitrī, karuṇā, muditā, upekkhā pāramisampanno.*

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la ecuanimidad, ejemplo supremo de la perfección de la ecuanimidad, ejemplo de la perfección de la ecuanimidad y de su sentido último, iluminado, ejemplo de perfecto amor-benevolente, amistad, compasión, alegría por el bien ajeno y ecuanimidad.

Itipi so bhagavā dasa-pāramisampanno dasa-upapārami sampanno dasa-paramatthapāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de las diez perfecciones, ejemplo supremo de las diez perfecciones, ejemplo de las diez perfecciones y de su sentido último.

Itipi so bhagavā samatiṃsa-pāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de las treinta perfecciones.

Itipi so bhagavā dhana-paricāga dānapāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de perfecta generosidad y de desasimiento hacia las riquezas.

Itipi so bhagavā aṅga-paricāga dānapāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de perfecta generosidad y de desasimiento hacia sus órganos.

Itipi so bhagavā jīvita-paricāga dānapāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de perfecta generosidad y de desasimiento hacia su propia vida.

Itipi so bhagavā putta-paricāga dānapāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de perfecta generosidad y de desasimiento hacia su propio hijo.

Itipi so bhagavā bhariyā-paricāga dānapāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de perfecta generosidad y de desasimiento hacia su propia esposa

Itipi so bhagavā pañca-mahāparicāga dānapāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo de la perfección de la generosidad y de los cinco grandes tipos de desasimiento.

Itipi so bhagavā buddhattha-cariyāya pāramisampanno.

Así es el Buddha, ejemplo perfecto de conducta encaminada a la

iluminación [propia].

Itipi so bhagavā ñātattha-cariyāya pāramisampanno.
Así es el Buddha, ejemplo perfecto de conducta encaminada a la iluminación de familiares [y amigos].

Itipi so bhagavā lokatthacariyāya pāramisampanno.
Así es el Buddha, ejemplo perfecto de conducta encaminada a la iluminación de todo el mundo.

Itipi so bhagavā tissocariyāya pāramisampanno.
Así es el Buddha, ejemplo perfecto de conducta [encaminada] a los tres [tipos de iluminación].

Itipi so bhagavā kāya-sucarita-sampanno.
Así es el Buddha, ejemplo de buen comportamiento corporal.

Itipi so bhagavā vacī-sucarita-sampanno.
Así es el Buddha, ejemplo de buen comportamiento verbal.

Itipi so bhagavā mano-sucarita-sampanno.
Así es el Buddha, ejemplo de buen comportamiento mental.

Itipi so bhagavā tividha-sucarita-sampanno.
Así es el Buddha, ejemplo del triple buen comportamiento.

Itipi so bhagavā buddho anantādiguṇo.
Así es el Buddha, iluminado con infinitas cualidades primordiales.

Itipi so bhagavā itipi…
Así es el Buddha, así es…

SUTTA SOBRE HACER GIRAR LA RUEDA DEL *DHAMMA DHAMMA-CAKKA-PAVATTA-SUTTA*

1. *Evaṃ me sutaṃ: ekaṃ samayaṃ bhagavā Vārāṇasiyaṃ viharati isipatane migadāye*.

Así lo he oído: en cierta ocasión, el Buddha residía en Varanasi, en Isipatana, en el Parque de los Ciervos.

Los dos extremos

2. *Tatara kho bhagavā pañcavaggiye bhikkhū āmantesi, "Dve 'me, bhikkhave, antā pabbajitena na sevitabbā. katame dve? yo cāyaṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anattha-saṃhito,*

Allí, el Buddha se dirigió a un grupo de cinco monjes diciendo: Monjes, hay dos extremos que no deberían frecuentar quienes han dado el paso a la vida sin hogar. ¿Qué dos? Dedicarse al disfrute de la felicidad de los placeres sensuales, [felicidad] que es inferior, vulgar, ordinaria, innoble y no conducente a la meta,

yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattha-saṃhito.

y dedicarse al maltrato de uno mismo, que es doloroso, innoble y no conducente a la meta.

El camino medio

3. *Ete kho, bhikkhave, ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati».*

He aquí, monjes, que, sin aproximarse a ambos extremos, el *Tathāgata* ha despertado completamente al camino medio, que genera visión y comprensión, conduce al sosiego, al conocimiento superior, a la completa iluminación, al *Nibbāna*.

Katamā ca sā, bhikkhave, majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati?

¿Y cuál es, monjes, el camino medio al que el *Tathāgata* ha

despertado completamente, [camino] que genera visión y comprensión, conduce al sosiego, al conocimiento superior, a la completa iluminación, al *Nibbāna*?

El Noble Óctuple Sendero

4. *Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathida*ṃ– *sammā-diṭṭhi sammā-saṅkappo sammā-vācā sammā-kammanto sammā-ājīvo sammā-vāyāmo sammā-sati sammā-samādhi. aya*ṃ *kho sā, bhikkhave, majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya sa*ṃ*vattati.*

Es el Noble Óctuple Sendero, es decir: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta, recto medios de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración. Este es, monjes, el camino medio al que el *Tathāgata* ha despertado completamente, [camino] que genera visión y comprensión, conduce al sosiego, al conocimiento superior, a la completa iluminación, al *Nibbāna*.

Las Cuatro Nobles Verdades

5. *Ida*ṃ *kho pana, bhikkhave, dukkha*ṃ *ariyasacca*ṃ– *jātipi dukkhā, jarāpi dukkhā, byādhipi dukkho, mara*ṇ*ampi dukkha*ṃ*, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yampiccha*ṃ *na labhati tampi dukkha*ṃ – *sa*ṃ*khittena pañcupādānakkhandhā dukkhā.*

Ésta es, monjes, la noble verdad del sufrimiento: nacer es sufrir, envejecer es sufrir, enfermar es sufrir, morir es sufrir; estar unido a lo que desagrada es sufrir; estar separado de lo que agrada es sufrir; no conseguir lo que se anhela es sufrir; en una palabra, los cinco agregados del apego son sufrimiento.

6. *Ida*ṃ *kho pana, bhikkhave, dukkhasamudaya*ṃ *ariya-sacca*ṃ– *yāya*ṃ *taṇhā ponobbhavikā nandirāga-sahagatā tatra-tatarābhinandinī, seyyathida*ṃ– *kāmataṇhā, bhavataṇhā, vibhavataṇhā.*

Ésta es, monjes, la noble verdad del origen del sufrimiento: es el

deseo que conduce a más devenir [en el *saṃsāra*], [deseo] que va asociado al gozo y al apego, que se regocija en esto y aquello; es decir, el deseo por placeres sensuales, el deseo de existencia y el deseo de no-existencia.

7. *Idaṃ kho pana, bhikkhave, dukkha-nirodhaṃ ariyasaccaṃ– yo tassāy" eva taṇhāya asesa-virāga-nirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo.*

Ésta es, monjes, la noble verdad del cesar del sufrimiento: es el completo cesar y desvanecimiento de dicho deseo, abandonarlo, renunciar, liberarse, desasirse de él.

8. *Idaṃ kho pana, bhikkhave, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ– sammā-diṭṭhi sammā-saṅkappo sammā-vācā sammā-kammanto sammā-ājīvo sammā-vāyāmo sammā-sati sammā-samādhi.*

Ésta es, monjes, la noble verdad del camino que conduce al fin del sufrimiento: el Noble Óctuple Sendero, es decir: recta visión, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta, recto medios de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración.

Conocimiento de la primera noble verdad

9. *Idaṃ dukkhaṃ ariyasaccan ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Ésta es la noble verdad del sufrimiento: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

10. *Taṃ kho pan idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññeyyan ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Esta noble verdad del sufrimiento es para ser totalmente comprendida: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

11. *Taṃ kho pan idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññātan ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Esta noble verdad del sufrimiento ha sido comprendida totalmente: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

Conocimiento de la segunda noble verdad

12. *Idaṃ dukkhasamudayaṃ ariyasaccan ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Ésta es la noble verdad del origen del sufrimiento: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

13. *Taṃ kho pan idaṃ dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ pahātabban ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Esta noble verdad del origen del sufrimiento es para ser abandonada: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

14. *Taṃ kho pan idaṃ dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ pahīnan ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Esta noble verdad del origen del sufrimiento ha sido abandonada: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

Conocimiento de la tercera noble verdad

15. *Ida*ṃ *dukkhanirodha*ṃ *ariyasaccan ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhu*ṃ *udapādi, ñāṇa*ṃ *udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Ésta es la noble verdad del fin del sufrimiento: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

*16. Ta*ṃ *kho pan ida*ṃ *dukkhanirodha*ṃ *ariyasacca*ṃ *sacchikātabban ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhu*ṃ *udapādi, ñāṇa*ṃ *udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Esta noble verdad del fin del sufrimiento es para ser realizada: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

17. *Ta*ṃ *kho pan ida*ṃ *dukkhanirodha*ṃ *ariyasacca*ṃ *sacchikatan ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhu*ṃ *udapādi, ñāṇa*ṃ *udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, udapādi.*

Esta noble verdad del sufrimiento ha sido realizada: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

Conocimiento de la cuarta noble verdad

18. *Ida*ṃ *dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccan ti me, bhikkhave,*

pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.

Ésta es la noble verdad del camino que conduce al cesar del sufrimiento: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

19. *Taṃ kho pan idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ bhāvetabban ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Esta noble verdad del camino que conduce al cesar del sufrimiento es para ser cultivada: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

20. *Taṃ kho pan idaṃ dukkhanirodha-gāminī paṭipadā ariyasaccaṃ bhāvitan ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.*

Esta noble verdad del camino que conduce al fin del sufrimiento ha sido cultivada: de este modo, monjes, surgió en mí la visión de cosas nunca antes oídas, surgió la comprensión, surgió la sabiduría, surgió el conocimiento, surgió la luz.

Iluminación

21. *Yāvakīvañ ca me, bhikkhave, imesu catūsu ariyasaccesu evaṃ tiparivaṭṭaṃ dvādasākāraṃ yathābhūtaṃ ñāṇa-dassanaṃ na suvisuddhaṃ ahosi,*

Monjes, hasta que mi comprensión y visión de estas cuatro nobles verdades tal y como son con sus tres ciclos y sus doce aspectos, no fue perfectamente purificada de esta forma,

*n' eva tāvāha*ṃ*, bhikkhave, sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇa-brāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya anuttara*ṃ *sammā-sambodhi*ṃ *abhisambuddho paccaññāsi*ṃ.

hasta entonces, monjes, no afirmé haber logrado el supremo, perfecto y completo despertar en este mundo con sus deidades, con sus Māra y sus Brahmā, con esta población de ascetas y brahmanes, seres humanos y divinos.

22. *Yato ca kho me, bhikkhave, imesu catūsu ariyasaccesu eva*ṃ *tiparivaṭṭa*ṃ *dvādasākāra*ṃ *yathābhūta*ṃ *ñāṇadassana*ṃ *suvisuddha*ṃ *ahosi,*

Pero monjes, cuando mi comprensión y visión de estas cuatro nobles verdades tal y como son con sus tres ciclos y sus doce aspectos, fue perfectamente purificada de esta forma,

*athāha*ṃ*, bhikkhave, sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya 'anuttara*ṃ *sammāsambodhi*ṃ *abhisambuddho ti paccaññāsi*ṃ.

entonces, monjes, afirmé haber logrado el supremo, perfecto y completo despertar en este mundo con sus deidades, con sus Māra y sus Brahmā, con esta población de ascetas y brahmanes, seres humanos y divinos.

Ñāṇañ *ca pana me dassana*ṃ *udapādi– "akuppā me cetovimutti ayam antimā jāti, n' atthi dāni punabbhavo ti.*

La comprensión y la visión surgieron en mí: mi liberación es inconmovible, éste es mi último nacimiento, ya no hay más devenir.

Respuesta de los cinco monjes

23. *Idam avoca bhagavā. Attamanā pañcavaggiyā bhikkhū bhagavato bhāsita*ṃ *abhinandun ti.*

Así habló el Buddha. Satisfechos, los cinco monjes del grupo se regocijaron con las palabras del Buddha.

Kondañña logra la visión del dhamma

24. *Imasmiñ ca pana veyyākaraṇasmiṃ bhaññamāne āyasmato koṇḍaññassa virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi– "yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhamman ti".*

Y mientras estas palabras eran pronunciadas, surgió en el venerable Koṇḍañña la pura e inmaculada visión del *Dhamma*: «Todo aquello que tiene la naturaleza de surgir tiene la naturaleza de cesar».

La buena noticia se difunde por el universo

25. *Pavattite ca pana bhagavatā dhammacakke bhummā devā saddam anussāvesuṃ– "etaṃ bhagavatā Vārāṇasiyaṃ isipatane migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ appaṭivattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti".*

Y cuando el Buddha hizo girar la rueda del *Dhamma*, los dioses de la tierra exclamaron: «El Buddha ha hecho girar la suprema rueda del *Dhamma* en Benarés, en Isipatana, en el Parque de los Ciervos; nadie en el mundo la puede parar, ningún asceta o brahmán, ninguna deidad, ningún Māra o Brahmā».

26. *bhummānaṃ devānaṃ saddaṃ sutvā cātumahārājikā devā saddam anussāvesuṃ– "etaṃ bhagavatā Vārāṇasiyaṃ isipatane migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ, appaṭivattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti".*

Tras haber oído a los dioses de la Tierra, los dioses de los cuatro grandes reyes exclamaron: «El Buddha ha hecho girar la suprema rueda del *Dhamma* en Benarés, en Isipatana, en el Parque de los Ciervos; nadie en el mundo la puede parar, ningún asceta o brahmán, ninguna deidad, ningún Māra o Brahmā».

27. Cātumahārājikānaṃ devānaṃ saddaṃ sutvā tāvatiṃsā devā saddam *anussāvesu*ṃ– *“eta*ṃ *bhagavatā Vārāṇasiya*ṃ *isipatane migadāye anuttara*ṃ *dhammacakka*ṃ *pavattita*ṃ*, appaṭivattiya*ṃ *samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti”*.

Tras haber oído a los dioses de los cuatro grandes reyes, los dioses de Tavatimsa exclamaron: «El Buddha ha hecho girar la suprema rueda del *Dhamma* en Benarés, en Isipatana, en el Parque de los Ciervos; nadie en el mundo la puede parar, ningún asceta o brahmán, ninguna deidad, ningún Māra o Brahmā».

28. *Tāvatiṃsāna*ṃ *devāna*ṃ *saddaṃ sutvā y*āmā devā *saddam anussāvesu*ṃ– *“eta*ṃ *bhagavatā Vārāṇasiya*ṃ *isipatane migadāye anuttara*ṃ *dhammacakka*ṃ *pavattita*ṃ*, appaṭivattiya*ṃ *samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti”*.

…los dioses de Yama exclamaron…

29. *Yāmāna*ṃ *devāna*ṃ *saddaṃ sutvā tusitā devā saddam anussāvesu*ṃ– *“eta*ṃ *bhagavatā Vārāṇasiya*ṃ *isipatane migadāye anuttara*ṃ *dhammacakka*ṃ *pavattita*ṃ*, appaṭivattiya*ṃ *samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti”*.

…los dioses de Tusita exclamaron…

30. *Tusitāna*ṃ *devāna*ṃ *saddaṃ sutvā nimmānaratī devā saddam anussāvesu*ṃ– *“eta*ṃ *bhagavatā Vārāṇasiya*ṃ *isipatane migadāye anuttara*ṃ *dhammacakka*ṃ *pavattita*ṃ*, appaṭivattiya*ṃ *samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti”*.

…los dioses de Nimmanarati exclamaron…

31. *Nimmānaratīna*ṃ *devāna*ṃ *saddaṃ sutvā paranimmita-vasavattī*

devā saddamanussāvesuṃ– "etaṃ bhagavatā Vārāṇasiyaṃ isipatane migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ, appaṭivattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti."

…los dioses de Paranimmita-vasavatti exclamaron…

32. *Paranimmita-vasavattīnaṃ devānaṃ saddaṃ sutvā brahmakāyikā devā saddam anussāvesuṃ– "etaṃ bhagavatā Vārāṇasiyaṃ isipatane migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ appaṭivattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin ti".*

Tras haber oído a los dioses de Paranimmita-vasavatti, los sequitos del dios Brahmā exclamaron: «El Buddha ha hecho girar la suprema rueda del *Dhamma* en Benarés, en Isipatana, en el Parque de los Ciervos; nadie en el mundo la puede parar, ningún asceta o brahmán, ninguna deidad, ningún Māra o Brahmā».

33. *Itiha tena khaṇena tena layena tena muhuttena yāva brahmalokā saddo abbhuggacchi. Ayañ ca dasasahassi-lokadhātu saṅkampi sampakampi sampavedhi, appamāṇo ca uḷāro obhāso loke pāturahosi atikkamm'eva devānaṃ devānubhāvan ti.*

En ese momento, en ese instante, en ese lapso de tiempo, cuando la exclamación llegó a los mundos de Brahma, los diez mil universos temblaron, se estremecieron y fueron sacudidos, y apareció en el mundo un resplandor glorioso e ilimitado, superior incluso al que irradian los dioses.

El primer logro de Kondañña

34. *Atha kho bhagavā imaṃ udānaṃ udānesi– "aññāsi vata, bho, Koṇḍañño, aññāsi vata, bho, Koṇḍañño ti!" Iti hidaṃ āyasmato Koṇḍaññassa 'Aññāsikoṇḍañño' tv eva nāmaṃ ahosī ti.*

Entonces, el Buddha, suspirando, pronunció estas palabras: «¡en

verdad que Koṇḍañña lo ha entendido, en verdad que Koṇḍañña lo ha entendido!» Así fue como el Venerable Koṇḍañña adquirió su nombre «Koṇḍañña, el que ha entendido».

35. *Atha kho āyasmā aññāsiko*ṇḍ*añño diṭṭhadhammo patta-dhammo viditadhammo pariyogāḷhadhammo tiṇṇavici-kiccho vigatakathaṃkatho vesārajjappatto aparappaccayo satthusāsane bhagavanta*ṃ *etad avoca 'labheyyāha*ṃ*, bhante, bhagavato santike pabbajja*ṃ*, labheyya*ṃ *upasampadan'ti. 'ehi bhikkhū'ti bhagavā avoca 'svākkhāto dhammo, cara brahmacariya*ṃ *sammā dukkhassa anta-kiriyāyā'ti. Sā va tassa āyasmato upasampadā ahosi.*

Entonces, el venerable Koṇḍañña, el que ha entendido, habiendo visto el *Dhamma*, habiendo logrado el *Dhamma*, habiendo conocido el *Dhamma*, habiendo experimentado el *Dhamma*, habiendo superado la duda, habiéndose alejado de la incertidumbre, habiendo conseguido sin ayuda la confianza plena en las enseñanzas del maestro, dijo así al Buddha: «Venerable señor, que el Buddha me permita dar el paso a la vida sin hogar en su presencia, que me ordene como monje». Entonces el Buddha dijo: «"Ven, monje", "el *Dhamma* está bien expuesto, lleva una vida de santidad perfecta para acabar con el sufrimiento"». Y así fue como este venerable se ordenó como monje.

Peticiones a las tres joyas y deidades

*Bhavatu sabba-maṅgala*ṃ*, rakkhantu sabba-devatā.*
sabba-buddhānubhāvena, sadā sotthī bhavantu te.

Que disfrutemos de toda felicidad. Que todas las deidades nos protejan.

Que por el poder de todos los Buddhas siempre seamos dichosos.

*Bhavatu sabba-maṅgala*ṃ*, rakkhantu sabba-devatā.*
sabba-dhammānubhāvena, sadā sotthī bhavantu te.

Que disfrutemos de toda felicidad. Que todas las deidades nos protejan.

Que por el poder de todos los *Dhammas* siempre seamos dichosos.

Bhavatu sabba-maṅgalaṃ, rakkhantu sabba-devatā
sabba-saṅghānu bhāvena, sadā sotthī bhavantu te.

Que disfrutemos de toda felicidad. Que todas las deidades nos protejan.

Que por el poder de todos los *Saṅghas* siempre seamos dichosos.

Sādhu… Sādhu… Sādhu

(Que así sea, que así sea, que así sea)

CONCLUSIÓN PARA DESPUÉS DE LA MEDITACIÓN

SALUDO FINAL A LAS TRES JOYAS

Imāya dhammānu dhamma-paṭipattiyā buddhaṃ pūjemi

Mediante esta práctica del *Dhamma* en conformidad con los nueve *dhammas* supramundanos, venero al Buddha.

Imāya dhammānu dhamma-paṭipattiyā dhammaṃ pūjemi

Mediante esta práctica del *Dhamma* en conformidad con los nueve *dhammas* supramundanos, venero el *Dhamma*.

Imāya dhammānu dhamma-paṭipattiyā saṅghaṃ pūjemi

Mediante esta práctica del *Dhamma* en conformidad con los nueve *dhammas* supramundanos, venero el *Saṅgha*.

Addhā imāya dhammānu dhamma-paṭipattiyā
Jāti-jarā-byādhi-maraṇamā paṭi-muccisāmi.

Que esta práctica del *Dhamma* en conformidad con los nueve *dhammas* supramundanos, sirva para liberarme completamente del

nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte.

RECITACIONES PARA LA TARDE

OFRECIMIENTO DE RESPETOS A LAS TRES JOYAS

Yo so bhagavā arahaṃ sammāsaṃbuddho
Este es el Bienaventurado, un *Arahant* perfecta y completamemte iluminado.

Svākkhāto yena bhagavatā dhammo
El *Dhamma* está bien expuesto por el Buddha.

Supaṭipanno yassa bhagavato sāvakasaṅgho
La comunidad de discípulos del Buddha practica bien.

Taṃ mayaṃ bhagavantaṃ sadhammaṃ sasaṅghaṃ
Al Buddha junto con el *Dhamma* y el *Saṅgha*,

Imehi sakkārehi yathārahaṃ āropitehi abhipūjayāma.
veneramos con estas ofrendas adecuadamente colocadas.

Sādhu no bhante bhagavā sucira-parinibbuto pi
Ojalá que el venerable Buddha, aunque ya completamente parinirvanizado desde hace mucho,

Pacchimā-janatānukaṃpa-mānasā
por compasión hacia las generaciones futuras,

Ime sakkāre duggata-paṇṇākāra-bhūte paṭiggaṇhātu
acepte estas ofrendas y humildes frutos de la naturaleza,

Amhākaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya.
por nuestro bien y felicidad por mucho tiempo.

*Araha*ṃ *sammā sambuddho bhagavā Buddha*ṃ *bhagavanta*ṃ *abhivādemi*. (Postrarse una vez)

El Buddha es un *Arahant* perfecta y completamente iluminado.

Saludo respetuosamente al Buddha, al iluminado.

*Svākkhāto bhagavatā dhammo Dhamma*ṃ *namassāmi*. (Postrarse una vez)

El *Dhamma* está bien expuesto por el Buddha.

Ofrezco mis respetos al *Dhamma*.

*Supaṭipanno bhagavato sāvakasa*ṅ*gho Sa*ṅ*gha*ṃ *namāmi*. (Postrarse una vez)

La comunidad de discípulos del Bienaventurado practica bien.

Ofrezco mis respetos al *Sa*ṅ*gha*.

BUDDHĀNUSSATI
REMEMORACIÓN DEL BUDDHA

(Líder)

*Handa maya*ṃ *buddhassa bhagavato pubbabhāga-namakārañ c'eva buddhānussati-nayañ ca karomase.*

Practiquemos ahora un método para rememorar al Buddha, y recitemos la parte preliminar del ofrecimiento de respetos al iluminado, el Buddha.

(Todos)

Namo tassa bhagavato arahato sammā sambuddhassa

(Repetir tres veces)

Ofrezco mis respetos al Bienaventurado, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado.

*Ta*ṃ *kho pana bhagavanta*ṃ *eva*ṃ *kalyā*ṇ*o kittisaddo abbhuggato*

Esta es la buena noticia acerca del Bienaventurado que se difunde por doquier:

Itipi so bhagavā arahaṃ sammāsambuddho

Así es el Bienaventurado, un *Arahant* perfecta y completamente iluminado;

Vijjācaraṇa-sampanno sugato lokavidū

Ejemplo de sabiduría y santidad, afortunado, conocedor del universo;

Anuttaro purisadamma-sārathi

Insuperable guía de personas por adiestrar;

Satthā deva-manussānaṃ buddho bhagavā ti

Maestro de dioses y humanos, el Buddha, el Bienaventurado.

BUDDHĀBHIGĪTIM
VERSOS EN HONOR DEL BUDDHA

(Líder)

Handa mayaṃ buddhābhigītiṃ karomase.

Recitemos ahora unos versos en honor del Buddha.

(Todos)

Buddha vārahanta-varatādiguṇābhiyutto

El Buddha posee cualidades excelentes como la de ser un *Arahant*.

Suddhābhiñāṇakaruṇāhi samāgatatto

[En él] confluyen pureza, sabiduría y compasión.

Bodhesi yo sujanataṃ kamalaṃ va sūro

Despierta con su luz a la gente buena, al igual que el sol despierta

las flores de loto.

*Vandām' aha*ṃ *tam ara*ṇa*ṃ sirasā jinenda*ṃ

Saludo respetuosamente con la cabeza al poderoso vencedor, al pacífico,

*Buddho yo sabbapāṇīna*ṃ *sara*ṇa*ṃ khemam uttama*ṃ

El Buddha es para todos los seres un refugio, la suprema salvación.

*Pathamānussatitthāna*ṃ *vandāmi ta*ṃ *siren' aha*ṃ

Saludo respetuosamente con la cabeza a este primer objeto de rememoración.

Buddhassāhasmi dāso va (mujeres: dāsīva) buddho me sāmikissaro

Soy del Buddha un servidor/una servidora, el Buddha es mi maestro y señor.

Buddho dukkhassa ghātā ca vidhātā ca hitassa me

El Buddha elimina el sufrimiento y procura mi bienestar.

*Buddhassāha*ṃ *niyyādemi sarīrañjīvitañ c' ida*ṃ

Al Buddha dedico esta vida y este cuerpo.

*Vandanto "ha*ṃ *(mujeres: vandantīha*ṃ*) carissāmi buddhass' eva subodhita*ṃ

Viviré honrando la perfecta iluminación del Buddha.

*N'atthi me sara*ṇa*ṃ aññaṃ buddho me sara*ṇa*ṃ vara*ṃ

Para mí no hay otro refugio [como el Buddha], para mí el Buddha es un refugio excelente.

*Etena saccavajjena va*ḍḍ*heyya*ṃ *satthusāsane*

Que, por afirmar esta verdad, prospere en la enseñanza del maestro.

*Buddha*ṃ *me vandamānena (mujeres: vandamānāya) ya*ṃ *puñña*ṃ *pasuta*ṃ *idha*
Que, por la bondad derivada de este saludo respetuoso al Buddha,

*Sabbe pi antarāyā me māhesu*ṃ *tassa tejasā.*
Cesen todos mis problemas.
(Afirmar postrado o inclinando la cabeza)

Kāyena vācā ya va cetasā vā
Ya sea con el cuerpo, la palabra, o el pensamiento,

*Buddhe kukamma*ṃ *pakata*ṃ *mayā ya*ṃ
que cualquier falta cometida por mí en contra del Buddha

*Buddho paṭiggaṇhatu accayanta*ṃ
expire, que el Buddha la perdone,

*Kālantare sa*ṃ*varitu*ṃ *va buddhe.*
y que, en lo sucesivo, evite [actos] en contra del Buddha.

DHAMMĀNUSSATI
REMEMORACIÓN DEL *DHAMMA*

(Líder)
*Handa maya*ṃ *dhammānussatinaya*ṃ *karomase*
Practiquemos ahora un método para rememorar el *Dhamma*.

(Todos)
Svākkhāto bhagavatā dhammo,
El *Dhamma* está bien expuesto por el Buddha,

Sandiṭṭhiko akāliko,
Es visible aquí y ahora, atemporal,

Ehipassiko opanayiko
Para venir y verse, fuente de progreso,

Paccattaṃ veditabbo viññūhī'ti.
Para ser conocido por los sabios por sí mismos.

DHAMMĀBHIGĪTIM
VERSOS EN HONOR DEL *DHAMMA*

(Líder)
Handa mayaṃ dhammābhigītiṃ karomase
Recitemos ahora unos versos en honor del *Dhamma*.

(Todos)
Svākkhātatādiguṇa-yoga-vasena seyyo
Beneficioso, con tendencia a unirse a cualidades primordiales como la de estar bien expuesto.

Yo maggapāka-pariyatti-vimokkha-bhedo
Se divide en sendero y fruto, estudio y liberación.

Dhammo kuloka-patanā tada-dhāri-dhārī
Quienes viven siempre en conformidad con el *Dhamma* dejan de caer en mundos negativos.

Vandām' ahaṃ tamaharaṃ varadhammam etaṃ
Saludo respetuosamente al *Dhamma* excelente, destructor de la oscuridad.

Dhammo yo sabbapāṇīnaṃ saraṇaṃ khemam uttamaṃ
El *Dhamma* es para todos los seres vivos un refugio, la suprema salvación.

*Dutiyānussatitthāna*ṃ *vandāmi ta*ṃ *siren'aha*ṃ

Saludo respetuosamente con la cabeza a este segundo objeto de rememoración.

Dhammassāhasmi dāso (mujeres: dāsī) va dhammo me sāmikissaro

Soy del *Dhamma* un servidor/una servidora, el *Dhamma* es mi maestro y señor.

Dhammo dukkhassa ghātā ca vidhātā ca hitassa me

El *Dhamma* elimina el sufrimiento y procura mi bien.

*Dhammassāha*ṃ *niyādemi sarīrañjīvitañ c'ida*ṃ

Al Buddha dedico esta vida y este cuerpo.

*Vandantoha*ṃ *(mujeres: vandīha*ṃ*) carissāmi dhammasseva sudhammata*ṃ

Viviré honrando el orden perfecto del *Dhamma*.

*N'atthi me sarana*ṃ *añña*ṃ *dhammo me sarana*ṃ *vara*ṃ

Para mí no hay otro refugio [como el *Dhamma*], para mí el *Dhamma* es un refugio excelente.

*Etena saccavajjena va*ḍḍ*heyya*ṃ *satthu-sāsane*

Que, por afirmar esta verdad, prospere en la enseñanza del maestro.

*Dhamma*ṃ *me vandamānena (mujeres: vandamānāya) ya*ṃ *puñña*ṃ *pasuta*ṃ *idha*

Que por la bondad derivada de este saludo respetuoso al *Dhamma*,

*Sabbe pi antarāyā me māhesu*ṃ *tassa tejasā*

Cesen todos mis problemas.

(Afirmar postrado o inclinando la cabeza)

Kāyena vācāya va cetasā vā
Ya sea con el cuerpo, la palabra, o el pensamiento,

Dhamme kukammaṃ pakataṃ mayā yaṃ
que cualquier falta cometida por mí en contra del *Dhamma*

Dhammo paṭiggaṇhatu accayantaṃ
expire, que el *Dhamma* la perdone,

Kālantare saṃvarituṃ va dhamme.
y que, en lo sucesivo, evite [actos] en contra del *Dhamma*.

SANGHĀNUSSATI
REMEMORACIÓN DEL *SAṄGHA*

(Líder)
Handa mayaṃ saṅghānussatinayaṃ karomase
Practiquemos ahora un método para rememorar el *Saṅgha*.

(Todos)
Supaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho
La comunidad de discípulos del Buddha practica bien.

Uju-paṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho
La comunidad de discípulos del Buddha practica con rectitud.
Ñāya-paṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho
La comunidad de discípulos del Buddha practica metódicamente.

Sāmīci-paṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho
La comunidad de discípulos del Buddha practica correctamente.

Yadidaṃ cattāri purisayugāni aṭṭha purisapuggalā
Es decir, los cuatro pares de personas santas, las ocho personas

nobles.

Esa bhagavato sāvakasaṅgho
Esta es la comunidad de discípulos del Buddha,
Āhuṇeyyo pāhuṇeyyo dakkhiṇeyyo añjali-karaṇīyo
Digna de ofrendas, digna de hospitalidad, digna de regalos, digna de reverencias,

Anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassā ti.
Insuperable campo de cultivo para acciones buenas en el mundo.

SANGHĀBHIGĪTIM
VERSOS EN HONOR DEL *SAṄGHA*

(Líder)
Handa mayaṃ saṅghābhigītiṃ karomase
Recitemos ahora unos versos en honor del *Saṅgha*.

(Todos)
Saddhammajo supaṭipatti-guṇādiyutto
Nacida del verdadero *Dhamma*, unida a cualidades primordiales como la de practicar bien.

Yoṭṭhabbidho ariyapuggala-saṅghaseṭṭho
Es la mejor comunidad, formada por las ocho clases de personas nobles.

Sīlādidhamma-pavarāsaya-kāya-citto
Regida en cuerpo y mente por los principios éticos del *Dhamma*.

Vandām" ahaṃ tam ariyāna gaṇaṃ susuddhaṃ
Saludo respetuosamente a los de excelsa nobleza, integridad y pureza.

*Saṅgho yo sabbapāṇina*ṃ *sara*ṇa*ṃ khemam uttama*ṃ

El *Saṅgha* es para todos los seres vivos un refugio, la suprema salvación.

*Tatiyānussatitthāna*ṃ *vandāmi ta*ṃ *siren'aha*ṃ

Saludo respetuosamente con la cabeza a este tercer objeto de rememoración.

Saṅghassāhasmi dāso (mujeres: dāsī) va saṅgho me sāmikissaro

Soy del *Saṅgha* un servidor/una servidora, el *Saṅgha* es mi maestro y señor.

Saṅgho dukkhassa ghātā ca vidhātā ca hitassa me

El *Saṅgha* elimina el sufrimiento y procura mi bienestar.

*Saṅghassāha*ṃ *niyādemi sarīrañjīvitañ c' ida*ṃ

Al *Saṅgha* dedico esta vida y este cuerpo.

*Vandanto"ha*ṃ *(mujeres: vandantīha*ṃ*) carissāmi saṅghasso-paṭipannata*ṃ

Viviré honrando la práctica del *Saṅgha*.

*N'atthi me sara*ṇa*ṃ añña*ṃ *saṅgho me sara*ṇa*ṃ vara*ṃ

Para mí no hay otro refugio [como el *Saṅgha*], para mí el *Saṅgha* es un refugio excelente.

*Etena saccavajjena va*ḍḍ*heyya*ṃ *satthu-sāsane*

Que, por afirmar esta verdad, prospere en la enseñanza del maestro.

*Saṅgha*ṃ *me vandamānena (mujeres: vandamānāya) ya*ṃ *puñña*ṃ *pasuta*ṃ *idha*

Que, por la bondad derivada de este saludo respetuoso al *Saṅgha*,

*Sabbe pi antarāyā me māhesu*ṃ *tassa tejasā.*

Cesen todos mis problemas.
(Afirmar postrado o inclinando la cabeza)

Kāyena vācāya va cetasā vā
Ya sea con el cuerpo, la palabra, o el pensamiento,

Saṅghe kukammaṃ pakataṃ mayā yaṃ
que cualquier falta cometida por mí en contra del *Saṅgha*

Saṅgho paṭiggaṇhatu accayantaṃ
expire, que el *Saṅgha* la perdone,

Kālantare saṃvarituṃ va saṅghe.
y que, en lo sucesivo, evite [actos] en contra del *Saṅgha*.

MAṄGALASUTTA
SUTTA SOBRE LAS BENDICIONES

Evaṃ me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. atha kho aññatarā devatā abhikkantāya rattiyā abhikkanta vaṇṇā kevala-kappaṃ jetavanaṃ obhāsetvā yena bhagavā ten' upasaṅkami upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ atthāsi. Ekamantaṃ ṭhitā kho sā devatā bhagavantaṃ gāthāya ajjhabhāsi.

Así lo he oído. En cierta ocasión, el Buddha residía en Sāvatthi, en el Bosque de Jeta, en la Arboleda de Anathapiṇḍika. Entonces, cuando la noche estaba llegando a su fín, cierta deidad, habiendo iluminado toda la Arboleda de Jeta con un resplandor maravilloso, se acercó adonde estaba el Buddha y, habiendo ofrecido sus respetos, se echó a un lado. Permaneciendo de pie a un lado, la deidad se dirigió al Buddha en verso:

Bahū devā manussā ca maṅgalāni acintayuṃ

Ākankhamānā sotthānaṃ brūhi maṅgalam uttamaṃ.

Muchos son los dioses y humanos que han reflexionado sobre las bendiciones.

Si en verdad deseas nuestra dicha, háblanos de la bendición suprema.

Asevanā ca bālānaṃ paṇḍitānañ ca sevanā
Pūjā ca pūjanīyānaṃ etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

No vivir con necios sino vivir con sabios,

honrar a quienes merecen ser honrados, ésta es la bendición suprema.

Patirūpadesavāso ca pubbe ca katapuññatā
Attasammāpaṇidhi ca etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Vivir en un lugar apropiado y haber realizado acciones buenas en el pasado,

aspirar a hacer uno mismo lo correcto, ésta es la bendición suprema.

Bāhusaccañ ca sippañ ca vinayo ca susikkhito
Subhāsitā ca yā vācā etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Tener muchos conocimientos, ser competente en una profesión, disciplinado y bien entrenado,

hablar bien y con elocuecia, ésta es la bendición suprema.

Mātāpitu upatthānaṃ puttadārassa saṅgaho
Anākulā ca kammantā etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Cuidar de padre y madre, ayudar a esposa e hijos,

Trabajar sin agobios, ésta es la bendición suprema.

Dānañ ca dhammacariyā ca ñātakānañ ca saṅgaho
Anāvajjāni kammāni etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Ser generoso y obrar en conformidad con el *Dhamma*, ayudar a familiares [y amigos],

actuar de forma impecable, ésta es la bendición suprema.

Āratī viratī pāpā majjapānā ca saṃyamo
Appamādo ca dhammesu etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Evitar el mal [mental] y abstenerse de hacerlo [verbal y corporalmente], ser moderado al beber,

permaneciendo atento a los estados [de la mente], ésta es la bendición suprema.

Gāravo ca nivāto ca santuṭṭhī ca kataññutā
Kālena dhammassavanaṃ etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Ser respetuoso y humilde, conformado y agradecido,

escuchar el *Dhamma* con frecuencia, ésta es la bendición suprema.

Khantī ca sovacassatā samaṇānañ ca dassanaṃ
Kālena dhammasākacchā etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Ser paciente y afable, visitar a personas santas,

hablar del *Dhamma* con frecuencia, ésta es la bendición suprema.

Tapo ca brahmacariyañ ca ariyasaccāna dassanaṃ
Nibbānasacchikiriyā ca etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Fervoroso, llevar una vida casta, contemplar las nobles verdades,

Realizar el *Nibbāna*, ésta es la bendición suprema.

Phuṭṭhassa lokadhammehi cittaṃ yassa na kampati
Asokaṃ virajaṃ khemaṃ etaṃ maṅgalam uttamaṃ.

Permanecer con una mente imperturbable ante cuestiones mundanas,

sin aflicción, sin corrupción, a salvo, ésta es la bendición suprema.

Etādisāni katvāna sabbattham aparājitā.
Sabbattha sotthiṃ gacchanti taṃ tesaṃ maṅgalam uttamaṃ ti.

Quienes actúan de este modo triunfan en todo lo que se

proponen,

y la dicha les acompaña dondequiera que van, ésta es la bendición suprema.

Maṅgala-suttaṃ nitthitaṃ

Final del *sutta* sobre las bendiciones

KARANĪYAMETTASUTTA
SUTTA SOBRE CÓMO SE HA DE PRACTICAR EL AMOR-BENEVOLENTE

Karaṇīyam atthakusalena yan taṃ santaṃ padaṃ abhisamecca
Sakko ujū ca suhujū ca suvaco c' assa mudu anatimānī.

Esto es lo que se ha de hacer con suma virtud para entrar en el camino que conduce a la paz:

Ser fuerte, recto y honesto, afable, gentil y humilde.

Santussako ca subharo ca appakicco ca sallahukavutti
Santindriyo ca nipako ca appagabbho kulesu ananugiddho.

Conformarse y ser fácil de contentar, no tener excesivas responsabilidades y vivir con sencillez,

Apaciguar los sentidos, ser inteligente, prudente y no codiciar [el trato con ciertas] familias.

Na ca khuddaṃ samācare kiñci yena viññū pare upavadeyyuṃ
Sukhino vā khemino hontu sabbe sattā bhavantu sukhitattā.

Que nadie haga nada a otros por lo que los sabios pudieran reprobarle.

Que todos los seres sean felices y estén a salvo; que todos los seres sean felices en sí mismos.

Ye keci pāṇabhūtatthi tasā vā thāvarā vā anavasesā

Dīghā vā ye mahantā vā majjhimā rassakā anuka thūlā.

Que cualquiera de los seres vivos que existen: ya sean móviles o inmóviles, sin excepción,

largos, grandes, medianos, cortos, pequeños, o gruesos.

Diṭṭhā vā ye ca adiṭṭhā ye ca dūre vasanti avidūre
Bhūtā vā sambhavesī vā sabbe sattā bhavantu sukhitattā.

Ya sean visibles o invisibles, vivan cerca o lejos,

hayan nacido o estén por nacer, que todos los seres sean felices en sí mismos.

*Na paro para*ṃ *nikubbetha nātimaññetha katthaci na*ṃ *kiñci*
Byāro sanā paṭighasaññā nāñña-maññassa dukkham iccheyya.

Que nadie haga daño a otros, ni menosprecie a nadie en ninguna parte,

que nadie enfadado o con mala voluntad desee el sufrimiento ajeno.

*Mātā yathā niya*ṃ *putta*ṃ *āyusā eka puttamanurakkhe*
*Evam pi sabbabhūtesu mā nasam bhāvaye aparimāna*ṃ.

Al igual que una madre protegería con su propia vida a su hijo, su único hijo,

así también deberíamos cultivar un amor ilimitado para con todos los seres.

*Mettañ ca sabbalokasmi*ṃ *mānasa*ṃ *bhāvaye aparimāna*ṃ
*Uddha*ṃ *adho ca tiriyañ ca asambādha*ṃ *avera*ṃ *asapatta*ṃ.

Cultivemos una mente de amor ilimitado para con todo el mundo,

hacia arriba, hacia abajo, y alrededor, sin restricción, sin odio, sin hostilidad.

*Tiṭṭhañ cara*ṃ *nisinno vā sayāno vā yāva tassa vigata middho*
*Eta*ṃ *sati*ṃ *adhiṭṭheyya brahmam eta*ṃ *vihāra*ṃ *idha-m-āhu.*

Ya sea de pie quieto, caminando, sentado, o tumbado, mientras

uno esté despierto,

se debería practicar esta atención [del amor-benevolente], de la cual se dice que es la forma suprema de vivir.

Diṭṭhiñ ca anupagamma sīlavā dassanena sampanno
*Kāmesu vineyya gedha*ṃ *na hi jātu gabbha seyya*ṃ *punaretī ti.*

Sin aferrarse a opiniones, siendo un ejemplo de sabiduría y buena conducta,

habiendo eliminado la avidez por los placeres sensuales, nunca jamás se vuelve a renacer en el vientre de una madre.

*Karaṇīya-metta-sutta*ṃ *nitthita*ṃ

Final del *sutta* sobre cómo se ha de practicar el amor-benevolente

BENDICIONES DE INVOCACIÓN

*N' atthi me sara*ṇ*am añña*ṃ *buddho me sara*ṇ*a*ṃ *vara*ṃ
*Etena saccavajjena hotu te jayama*ṅ*gala*ṃ

Para mí no hay otro refugio [como el Buddha], para mí el Buddha es un refugio excelente.

Que, por afirmar esta verdad, seamos felices y tengamos éxito.

*N' atthi me sara*ṇ*am añña*ṃ *dhammo me sara*ṇ*a*ṃ *vara*ṃ
*Etena saccavajjena hotu te jayama*ṅ*gala*ṃ.

Para mí no hay otro refugio [como el *Dhamma*], para mí el *Dhamma* es un refugio excelente.

Que, por afirmar esta verdad, seamos felices y tengamos éxito.

*N' atthi me sara*ṇ*am añña*ṃ *sa*ṅ*gho me sara*ṇ*a*ṃ *vara*ṃ
*Etena saccavajjena hotu te jayama*ṅ*gala*ṃ.

Para mí no hay otro refugio [como la *Sa*ṅ*gha*], para mí la *Sa*ṅ*gha* es un refugio excelente.

Que, por afirmar esta verdad, seamos felices y tengamos éxito.

Yaṃ kiñci ratanaṃ loke vijjati vividhaṃ puthu
Ratanaṃ buddhasamaṃ n' atthi tasmā sotthi bhavantu te.

De las numerosas joyas que existen a lo largo y ancho del mundo,
no hay ninguna como el Buddha. Por tanto, [que, por afirmar esta verdad,] seamos dichosos.

Yaṃ kiñci ratanaṃ loke vijjati vividhaṃ puthu
Ratanaṃ dhammasamaṃ n' atthi tasmā sotthi bhavantu te.

De las numerosas joyas que existen a lo largo y ancho del mundo,
no hay ninguna como el *Dhamma*. Por tanto, [que, por afirmar esta verdad,] seamos dichosos.

Yaṃ kiñci ratanaṃ loke vijjati vividhaṃ puthu
Ratanaṃ saṅghasamaṃ n' atthi tasmā sotthi bhavantu te.

De las numerosas joyas que existen a lo largo y ancho del mundo,
no hay ninguna como el *Saṅgha*. Por tanto, [que, por afirmar esta verdad,] seamos dichosos.

Dukkhappattā ca nidukkhā bhayappattā ca nibhayā
Sokappattā ca nissokā hontu sabbe pi pāṇino.

Que los que sufren dejen de sufrir, que los que temen dejen de temer,
que los que se afligen dejen de afligirse, que así sea con todos los seres vivos.

Ettāvatā ca amhehi sambhataṃ puññasampadaṃ
Sabbe devānumodantu sabbasaṃpattisiddhiyā.

Que las acciones buenas realizadas y acumuladas por mí hasta ahora,
satisfagan a todas las deidades [y ayuden] a todos a alcanzar sus metas.

Dānaṃ dadantu saddhā ya sīlaṃ rakkhantu sabbadā
Bhāvanābhiratā hontu gacchantu devatāgatā.

Haced ofrendas con generosidad y devoción, respetad siempre las normas de buena conducta,

disfrutad de la práctica meditativa; que partan [ahora] las deidades que hayan venido.

Sabbe buddhā balappattā paccekānañ ca yaṃ balaṃ
Arahantānañ ca tejena rakkhaṃ bandhāmi sabbaso.

Que el poder logrado por todos los buddhas, paccekabuddhas,

Y *Arahants* siempre nos arrope y proteja con su cálido resplandor.

BUDDHAJAYA-MAṄGALA-GĀTHĀ
VERSOS SOBRE LAS BENDITAS VICTORIAS DEL BUDDHA

Bāhuṃ sahassam abhinimmita-sāvudhantaṃ Girimekhalaṃ udita-ghora-sasena-māraṃ Dānādidhammavidhinā jitavāmunindo tantejasā bhavatu te (me) jayamaṅgalāni.

Creando miles de manos llenas de armas estaba Māra sentado en el ruidoso y feroz elefante Girimekhala. [Pero] el jefe de los sabios [el Buddha] venció a Māra y sus huestes por medio de la generosidad y otros principios del *Dhamma*. Que, por este poder glorioso [del Buddha y el *Dhamma*], seamos felices y tengamos éxito.

Mārātirekam abhiyujjhita-sabbarattiṃ ghoraṃ pan' āḷavaka-makkham-athaddha-yakkhaṃ Khantīsudantavidhinā jitavā munindo tantejasā bhavatu te (me) jayamaṅgalāni.

Más peligroso que Māra era el rebelde y testarudo demonio Alavaka, quien luchó durante toda la noche contra el Buddha. [Pero] el jefe de los sabios [el Buddha] le venció por medio de la aceptación y el autocontrol. Que, por este poder glorioso [del Buddha y el *Dhamma*], seamos felices y tengamos éxito.

Nāḷāgiriṃ gajavaraṃ atimattabhūtaṃ dāvaggicakkam asaniva sudārunantaṃ Mettambuseka-vidhinā jitavā munindo tantejasā bhavatu te (me) jayamaṅgalāni.

El gran elefante Nalagiri estaba enloquecido y fuera de sí como un bosque en llamas, furioso como un rayo. [Pero] el jefe de los sabios [el Buddha] le venció irradiando las aguas de la benevolencia. Que, por este poder glorioso [del Buddha y el *Dhamma*], seamos felices y tengamos éxito.

Ukkhitta-khaggam-atihattha sudārunantaṃ Dhāvantiyojanapathangulimālavantaṃ Iddhībhisaṅkhata-mano jitavā munindo tantejasā bhavatu te (me) jayamaṅgalāni.

El malvado Angulimala corrió con una espada amenazante una distancia de tres leguas. [Pero] el jefe de los sabios [el Buddha] le venció desplegando sus poderes mentales. Que, por este poder glorioso [del Buddha y el *Dhamma*], seamos felices y tengamos éxito.

Katvāna kattham udaraṃ iva gabbhinīyā kiñcāya duttha-vacanaṃ jana-kāya-majjhe Santenasomavidhinā jitavā munindotantejasā bhavatu te (me) jayamaṅgalāni.

Con la tripa rodeada de rábanos para aparentar que estaba embarazada, Cinca acusó falsamente [al Buddha] en medio de un grupo de gente. [Pero] el jefe de los sabios [el Buddha], la venció pacificamente con amabilidad. Que, por este poder glorioso [del Buddha y el *Dhamma*], seamos felices y tengamos éxito.

Saccaṃ vihāya mati-saccaka-vādaketuṃ Vādābhiro pi tamanaṃ ati-andhabhūtaṃ Paññāpadīpajalito jitavā munindo tantejasā bhavatu te (me) jayamaṅgalāni.

El orgulloso Saccaka, ignorante de la verdad, quería debatir confundido por sus propios argumentos. [Pero] el jefe de los sabios [el Buddha] le venció encendiendo la lámpara de la sabiduría. Que,

por este poder glorioso [del Buddha y el *Dhamma*], seamos felices y tengamos éxito.

Nandopananda-bhujagaṃ vibudhaṃ mahiddhiṃ Puttena thera-bhujagena damāpayanto Indhūpadesa-vidhinā jitavā munindo tantejasā bhavatu te (me) jayamaṅgalāni.

La astuta y poderosa serpiente Nandopananda fue vencida por su venerable discípulo [Moggallana], quien domesticó a la serpiente con el fuego de su enseñanza.

Que, por este poder glorioso [del Buddha y el *Dhamma*], seamos felices y tengamos éxito.

Duggāha-ditthi-bhujagena sudattha-hatthaṃ brahmaṃ visuddhi jutim iddhibakābhidhānaṃ Ñānāgadena vidhinā jitavā munindo tantejasā bhavatu te (me) jayamaṅgalāni.

El puro, radiante, majestuoso Brahmā llamado Baka fue mordido en la mano por la serpiente de las opiniones perjudiciales,

[pero] el jefe de los sabios [el Buddha] le venció con la medicina de la sabiduría. Que, por este poder glorioso [del Buddha y el *Dhamma*], seamos felices y tengamos éxito.

Etā pi buddha-jaya-maṅgala-attha-gāthā yo vāca no dinadine sarate matandī hitvāna ´neka-vividhā nicupaddavā ni mokkhaṃ sukhaṃ adhigameyya naro sapañño.

La persona sabia que fielmente recuerde y recite diariamente estos ocho versos de las felices victorias del Buddha

superará múltiples y diversos problemas y adversidades, y alcanzará la felicidad de la liberación.

MAHĀJAYAMAṄGALA GĀTHĀ
VERSOS SOBRE LA GRAN VICTORIA Y BENDICIÓN

*Mahākāruniko nātho hitāya sabbapāṇina*ṃ *pūretvā pāramī sabbāpatto saṃbodhim uttama*ṃ *Etena saccavajjena hotu me jayamaṅgala*ṃ.

El salvador de gran compasión, por el bien de todos los seres vivos,

habiendo cultivado todas las perfecciones, logró la iluminación suprema.

Que por decir esta verdad sea feliz y tenga éxito.

*Jayanto bodhiyā mūle sakyāna*ṃ *nandivatthano Eva*ṃ *tva*ṃ *vijayo hoti jayassu jayamaṅgale.*

Quien trajo gloria a los Sakyas salió victorioso a los pies del árbol de la iluminación.

Que así también yo salga siempre victorioso, sea feliz y tenga éxito.

Aparājita-pallaṅke sīse pathavipokkhare
*Abhiseke sabbabuddhāna*ṃ *aggappatto pamodati.*

Inconquistable, sentado con las piernas cruzadas, con la cabeza como un loto sobre la tierra. Consagrado por todos los Buddhas, se regocijó en el logro principal.

*Sunakkhatta*ṃ *sumaṅgala*ṃ *supabhāta*ṃ *suhutthita*ṃ
*Sukhano sumuhutto ca suyittha*ṃ *brahmacārisu.*

Como una buena constelación, una buena bendición, un buen amanecer, un buen sacrificio,

un buen momento, un buen instante, una buena ofrenda: así es la vida santa.

*Padakkhiṇa*ṃ *kāya-kamma*ṃ *vācākamma*ṃ *padakkhiṇa*ṃ *padakkhina*ṃ *mano-kamma*ṃ *panidhī te padakkhiṇā padakkhiṇāni katvāna labhant'atthe padakkhiṇe.*

Una acción corporal legítima, una acción verbal legítima, una acción mental legítima,

Obrando legítimamente, las aspiraciones legítimas se logran legítimamente.

PETICIONES A LAS TRES JOYAS Y DEIDADES

Bhavatu sabba-maṅgalaṃ rakkhantu sabba-devatā
Sabba-buddhānubhāvena sadā sotthī bhavantu te (me).

Que disfrutemos de toda felicidad. Que todas las deidades nos protejan.

Que, por el poder de todos los Buddhas, siempre sea/seamos dichoso/s.

Bhavatu sabba-maṅgalaṃ rakkhantu sabba-devatā
Sabba-dhammānubhāvena sadā sotthī bhavantu te (me).

Que disfrutemos de toda felicidad. Que todas las deidades nos protejan.

Que, por el poder de todos los *Dhammas*, siempre sea/seamos dichoso/s.

Bhavatu sabba-maṅgalaṃ rakkhantu sabba-devatā
Sabba-saṅghānubhāvena sadā sotthībhavantu te (me).

Que disfrutemos de toda felicidad. Que todas las deidades nos protejan.

Que, por el poder de todos los *Saṅghas*, siempre sea/seamos dichoso/s.

FIN DE LAS RECITACIONES DE LA TARDE

* * *

NOTAS DEL TRADUCTOR

*

La palabra *thera* (sánscrito: *sthavira*) significa normalmente «viejo, antiguo, venerable». Dentro de la orden de monjes *theravāda*, el título de *thera* se reserva a aquellos monjes que llevan al menos 10 años en la orden y, por lo tanto, son veteranos. En lo que se refiere al nombre de la escuela buddhista, sin embargo, la palabra *thera* se refiere no a monjes viejos necesariamente, sino a aquellos monjes antiguos que fueron discípulos directos del Buddha y participaron en el primer concilio en Rājagaha después de la muerte del Maestro. Así, un *thera* en la literatura canónica no tiene que ser un monje viejo; es simplemente uno de los monjes antiguos que recibió la enseñanza directamente del Buddha. (*N. del T.*).

*

Llamamos Buddhismo primigenio (en inglés «Early Buddhism») a la tradición buddhista india de los primeros dos siglos de historia, aproximadamente desde el V a.C. a mediados del III a.C. (reinado de Asoka Maurya). Este corte temporal convencional correspondería, en términos literarios, a las colecciones canónicas llamadas *nikāya*s en pali y *āgama*s en sánscrito, un substrato doctrinal compartido por la mayoría de escuelas y linajes hasta el día de hoy. El Buddhismo primitivo, con su literatura canónica, se define por oposición a desarrollos posteriores, particulares de cada escuela, como los *sūtra* del *Mahāyāna* o los tratados escolásticos del Abhidharma. (*N. del T.*).

*

Existe cierta controversia en torno a determinar exactamente a qué se refería el Buddha cuando habla de los *seres vivos* en referencia a la más esencial de las condiciones éticas y el primero y más importante de los preceptos: no matar seres vivos. Evidentemente, no podemos interpretar un término propio de la fenomenología buddhista según los conocimientos de la neurociencia actual. La traducción literal del término pali en los textos es «seres con *pāṇa* (aliento vital)», «seres que respiran». Algunas interpretaciones modernas sostienen que puede referirse a los animales superiores; otras apuntan a los seres sintientes,

que cuentan con un sistema nervioso central. Parece claro que no se refiere a las plantas, aun cuando investigaciones neurobiológicas recientes apoyan la tesis de una cierta actividad sensorial específica en las especies vegetales. Sea como sea, podemos concluir que el Buddha se refiere en última instancia al sufrimiento y a los seres capaces de sentirlo. Dejamos a la interpretación del lector el significado último del término. (*N. del T.*).

*

Esta localización corresponde al actual Sarnath, cerca de Benarés, Varanasi en su denominación presente. (*N. del T.*).

*

El término en el texto pali original es *chandarāga*, compuesto por *chanda*, que se traduce como deseo, y *rāga*, que se traduce como pasión, apego o querencia. Así pues, el término puede traducirse como deseo apasionado, deseo ardiente o avidez. Nótese que el deseo al que hace referencia *chanda* no tiene connotación negativa, sino que es *rāga* el que matiza y califica al primero. El *Dhamma* del Buddha no considera negativo el deseo entendido como interés de una persona por conseguir la realización de algo. (*N. del T.*).

*

Es común ver la palabra *puñña* (sánscrito: *puṇya*) traducida como «mérito». Esta traducción es errónea y se debe a haber hecho una traducción literal del inglés «*merit*» y «*merit making*». El sentido original de la palabra no tiene que ver directamente con el mérito o el merecimiento, sino simplemente con la acción buena, virtuosa, que lleva a resultados positivos, por oposición a la acción malvada y perniciosa, *pāpa*, que lleva a resultados negativos. (*N. del T.*).

*

El término que aparece en el original en pali es *abyāpajjha* que significa tanto bondad de corazón como ausencia de odio o frustración. Se trata de un estado de paz y bienestar, beatífico en términos religiosos, en que se pretende el bien en su sentido más amplio expresado a través del amor puro. (*N. del T.*).

*

La palabra *sati*, traducida por atención, puede interpretarse en este contexto, bien como la atención cuidadosa durante el proceso de renacer, o bien como la atención cuidadosa durante la vida en el plano de existencia donde se renace. Según la segunda interpretación, el Noble discípulo practicaría la atención durante su vida, y por eso realizaría el *Parinibbāna* en el plano de existencia de Brahmā, mientras que la persona normal no practicaría la atención, y por eso renacería en un destino inferior tras vivir en el mundo de Brahmā. El autor,

Bhikkhu Bodhi, no traduce *sati* y no dice nada de la atención cuidadosa como factor que diferencia al Noble discípulo de la persona normal. Según esta interpretación, el Noble discípulo y la persona común simplemente se diferenciarían por lo que les pasa al completar su vida en el plano de existencia de Brahmā, no por cultivar la atención durante su vida allí. (*N. del T.*).

*

La palabra en pali es *parimukha*ṃ, que puede significar «en torno a la boca», «delante de la cara», o simplemente, como adverbio, «frente a uno mismo», «alrededor» (cf. Pāṇini 4.4.29 *parimukha*ṃ *ca*). (*N. del T.*).

*

Probablemente se trata del árbol *Dalbergia sissoo*, conocido como sisu o pomarrosa india. (*N. del T.*).

*

Extinción = *Nibbāna*. (*N. del T.*).

He aquí la introducción definitiva a las enseñanzas del Buddha, expresadas en sus propias palabras. El monje estadounidense Bhikkhu Bodhi, cuyas traducciones han recibido el mayor reconocimiento, nos presenta aquí una selección de discursos del Buddha del canon pali, el registro más antiguo que existe de lo que el Buddha enseñó. Dividido en diez capítulos temáticos, *En palabras del Buddha* revela la completa dimensión de los discursos del Buddha: desde la vida familiar o el matrimonio hasta la renuncia y el camino del conocimiento. Cada capítulo viene precedido por una introducción concisa e instructiva que guía al lector hacia una comprensión más profunda de los textos, que han sido traducidos directamente desde la lengua pali al español por Abraham Vélez de Cea, Aleix Ruiz Falqués y Ricardo Guerrero Diáñez para la edición de este libro.

Tomados en su conjunto, estos textos dan testimonio elocuente de la amplitud y la inteligencia de las enseñanzas del Buddha, y señalan el camino de un sendero antiguo, pero siempre vital. Tanto estudiosos, investigadores o lectores no familiarizados con el Buddhismo encontrarán indispensable esta presentación sistemática.

Bhikkhu Bodhi es un monje buddhista estadounidense ordenado en Sri Lanka. Está considerado una de las mayores autoridades mundiales en el Buddhismo Theravada, autor de traducciones al inglés de las principales colecciones de discursos del Buddha.

Clásicos

Imagen cubierta: Tavan Amonratanasareegul

www.editorialkairos.com
www.letraskairos.com
www.facebook.com/editorialkairos